



Mestrado em Filosofia, área de especialização em Ética

Dissertação

Ano Lectivo 2007-08 – 1º Semestre

## **QUEM TEM A RESPONSABILIDADE DE “*DAS MAN*”?**

**Um problema na “analítica existencial-temporal do Dasein”**

**Hélder Gonçalo Cunha Telo**

Aluno nº 12716

heldertelo@hotmail.com

“Ah, mas aqui, onde irreais erramos,  
Dormimos o que somos (...)”

Fernando Pessoa, “No Túmulo de Christian Rosencreutz”

Como o título indica, o estudo que a seguir se apresenta procura focar um problema no quadro da “analítica existencial-temporal do Dasein”. O problema em causa tem especificamente que ver com a origem do fenómeno a que Heidegger chama *das Man* (designação que, por dificuldade em encontrar tradução adequada, se opta por deixar no original).<sup>1</sup> A interpretação que tem predominado a respeito de *das Man* tende a compreender este fenómeno como se resultasse de um influxo exógeno. Procura-se pôr em evidência que 1) tal interpretação não se coaduna com as mudanças de perspectiva que estão no centro da “analítica existencial-temporal do Dasein” (cujo itinerário, por isso mesmo, se tenta esboçar nalguns dos seus passos fundamentais) e 2) que a origem de *das Man* tem de se situar num movimento interno da própria estrutura de sentido do ser-no-mundo, de sorte que a responsabilidade do fenómeno cabe sempre ao próprio Dasein.

## I. A questão do “aí”

A interpretação que Heidegger apresenta do ente que nós somos é fundamental para compreender tudo o que se segue e por isso temos de nos demorar junto dela. Heidegger chama a este ente *Dasein*.<sup>2</sup> Nós optamos por traduzir este termo por “ser-o-

---

<sup>1</sup> *Das Man* é a forma substantivada do pronome indefinido *man*, usado com frequência em alemão, para construções impessoais. Não se encontra correspondente directo em português. O que há de mais aproximado é o uso do substantivo “a gente” (em expressões como “a gente faz...”, “a gente diz...”, “a gente gosta...”, “a gente sujeita-se...”). Outra possibilidade relativamente aproximada é a que corresponde a construções impessoais como “diz-se...”, “faz-se...”, “usa-se...”. Esta última construção, porém, não se presta a substantivação. E, ao contrário do que sucede com *das Man*, o substantivo “gente”, precisamente porque já é um substantivo, não pode ser substantivado e, por isso mesmo, ao contrário de *das Man*, não acusa a substantivação – razão pela qual o seu uso para verter os enunciados da analítica existencial gera equívocos, sugerindo que se trata de enunciados que têm como sujeito “a gente” no modo como é habitual.

<sup>2</sup> Este termo tem aqui um uso peculiar, diferente de uma outra aplicação em alemão, segundo a qual traduz a ideia de ser ou existir, na medida em que aquilo que é ou existe é diferente de nada. É nesse sentido que a palavra é empregue por Kant, por exemplo, quando na *Crítica da Razão Pura* (BXXXIX, nota) fala a respeito do *Dasein* das coisas fora de nós. É também nesse sentido que a palavra surge no

aí”, não só porque o próprio Heidegger o sugere<sup>3</sup>, mas porque tal construção permite restituir melhor o que está encerrado no termo e, desse modo, compreender as razões porque foi escolhido. Vejamos em que medida.

Em primeiro lugar, o advérbio “aí” não se refere a uma determinada posição espacial, mas à patenteação que nos constitui. Nós não somos um ente fechado em si mesmo, como supomos que uma pedra é, mas temos uma qualquer abertura a algo que se mostra. Este significado do advérbio corresponde a um uso corrente de “da” em alemão. Com efeito, quando se diz de alguém “*langsam wachte er auf, aber er war noch nicht ganz da*” (“ele despertava lentamente, mas ainda não estava totalmente aí”), isso não significa que o seu corpo ainda não se tinha materializado totalmente ou que ele não estava ainda totalmente vivo, mas sim que ele ainda não estava totalmente desperto, totalmente lúcido. Faltando essa componente, não temos o nosso acontecimento, mesmo que tenhamos um corpo vivo. Nesse sentido, esta despertez ou lucidez constituem o ente que nós somos e é a isso que o advérbio “aí” primariamente se refere. Esta é a base a partir da qual começamos a entender o que está em causa na designação ser-o-aí. “Da-sein significa: trazendo consigo, primeiro que tudo, o âmbito da possível patenteação, o ‘aí’, no qual entrando e estando também se torna pela primeira vez patente o que está perante.”<sup>4</sup>

Visto isto, importa agora analisar a nossa concepção habitual do aí da patenteação. Este aí tem uma determinada notícia de um corpo que é o seu e de tudo o que está à sua volta. Esta notícia é vista como sendo de tal modo eficaz no acesso ao exterior de si que permite identificar o meio em que o nosso acontecimento de aí se

---

título de uma obra de Kant de 1763: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (O único fundamento de prova possível para uma demonstração da existência de Deus). Como se vê, esta aplicação do termo não o restringe a realidades como a nossa. No entanto, o termo consente ainda ser usado no sentido de vida, entendida aqui não como acontecimento biológico, mas como o nosso próprio acontecimento (algo que se tem em vista quando dizemos que a vida nos corre bem ou mal). É neste sentido que Heidegger se baseia. Isto torna-se ainda mais claro se considerarmos que no princípio dos anos 20, antes de usar o termo *Dasein* para referir o ente que nós somos, Heidegger emprega o termo “vida” (*Leben*). Cf. GA 58, 17s., 29s., 33ss., 54, 58, 59ss., 66s., 68s., 76ss., 79, 96s., 144s., 155ss., 171ss., 185s., 197s., 227, 230s., 236, GA 59, 18s., 88, 172s., 175s., GA 60, 10ss., GA 9, 14s., 34s., GA 61, 2, 37, 81s., 84ss., 89ss., 94ss., 107, 117, 119ss., 123s., 151, 168, 174ss., 189, GA 62, 17, 47s., 174s., 269, 305, 317, 335, 351s., 397, GA 63, 85s., 102s., GA 17, 112, 274s., 320s.

<sup>3</sup> Heidegger expressa-o de forma explícita em obras mais tardias, onde diz que a tradução francesa adequada é “être le là”. Cf. a carta a J. Beaufret de 23-11-1945, p. 182. Cf. também GA 49, 60ss., ZS, 156s., 188s., 283. Para além disso, encontramos várias passagens nos textos dos anos 20 em que Heidegger claramente manifesta que o entendimento correcto da expressão seria este, especialmente quando decompõe o termo, falando do ente que é o seu aí. Cf. GA 20, 350, GA 64, 34, 43, GA 21, 212, SuZ, 132s., 270, GA 27, 149, KPM, 222.

<sup>4</sup> GA 27, 129s. “Da-sein besagt: mit sich bringend allererst den Umkreis möglicher Offenbarkeit, das ‘Da’, in welches hereinstehend auch erst Vorhandenes offenbar wird.”

encontra e o que é este aí no meio disso: um ente entre outros. Pertencemos a uma esfera mais vasta, a qual é para nós evidente e não-problemática, e é a partir dela que nos localizamos. Somos um determinado ser vivo no meio da natureza, dotado de consciência. Nesse sentido, há sempre já uma ultrapassagem do próprio acontecimento de patenteação ou de acesso e um acompanhamento do que está para lá dele. Ele é transparente relativamente ao que há e isso permite que ele seja identificado a partir daí.

Heidegger, no entanto, opõe-se a esta concepção do nosso acontecimento, que perde de vista o carácter primário do acesso. As coisas de que temos notícia não devem ser entendidas como algo que está aí fora de nós e que de algum modo é transladado ou reproduzido neste horizonte que nós somos. Nós não temos qualquer contacto ou qualquer notícia desse exterior, pois, se tivéssemos, não mais seria um exterior, mas faria já parte do horizonte de notícia. O que quer que esteja aí fora é nada para nós. Reduzir todas as coisas ao nosso acontecimento, porém, não significa que não existe aquilo a que chamamos realidade, mas sim que isso tem um estatuto diferente do que normalmente lhe atribuímos. A realidade é algo de que temos sempre uma notícia mais ou menos implícita. Ela pertence a este horizonte que nós somos. Daí resulta que ela tenha um estatuto problemático, não no sentido em que nos perguntemos o que é que ela poderá ser fora da apresentação que temos dela, mas sim na medida em que o seu significado está dependente do significado do nosso próprio acontecimento, o qual passa a ser o verdadeiramente englobante e, por isso mesmo, não se pode localizar a partir do que está à sua volta. O nosso acontecimento revela-se, pois, como uma bolha absoluta rodeada do nada da completa ausência de notícia. Perdemos a evidência de que normalmente gozamos a nosso respeito e a respeito de tudo o que está à nossa volta. Aplica-se aqui o que Santo Agostinho diz num outro contexto: “Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rursus nimis latent et nova est inventio eorum”.<sup>5</sup> Tudo se torna obscuro e ficamos depostos na necessidade de uma redescoberta do nosso próprio acontecimento e de tudo o que nele encontramos. Não mais nos podemos ver como um ente no meio dos outros, mas percebemo-nos como sendo de alguma forma todas as coisas. É nesse sentido que Heidegger caracteriza o ser-o-aí como sendo de cada vez

---

<sup>5</sup> *Confessiones*, XI, 22.28. Nesta mesma secção aparece outra passagem muito boa para exprimir o que está aqui em causa, quando diz “*ista et usitata et abdita*”.

meu.<sup>6</sup> Eu não sou um exemplar de uma espécie ou um acontecimento entre muitos. Eu sou “o” acontecimento.<sup>7</sup>

O que vimos até aqui é, no entanto, insuficiente para dar conta de toda a carga que está presente na noção de “ser-o-aí”. Em primeiro lugar, não focámos uma estrutura fundamental deste acontecimento: a patenteação não é um acontecimento anónimo, sem que haja ninguém a quem se mostre o que se mostra. Não temos um conjunto de apresentações a voar no meio do nada, mas estas apresentações são sempre apresentações para alguém. Há um mesmo observador ou ponto de vista, o qual se caracteriza por ter notícia de si mesmo. Este alguém que tem notícia de si mesmo (poderíamos também dizer: este si) está lançado na patenteação de tal modo que ele traz consigo “o âmbito da possível patenteação”. Isto não quer dizer que haja qualquer coisa fora do âmbito da patenteação que traz consigo este âmbito, mas sim que há um si que faz parte do próprio aí e se sabe lançado nele. Este si é constitutivo de cada momento do aí.

O que dissemos até agora não impede que concebamos este si como um espectador consciente de si, mas desinteressado de tudo. No entanto, não é isso que se verifica. O si não é indiferente a si. Heidegger expressa-o dizendo que “para este ente no seu ser está em causa o seu próprio ser”<sup>8</sup>. Ele estabelece uma relação consigo, a qual ultrapassa a mera reflexividade e constitui uma solidariedade ou preocupação consigo. Em consequência disso e, uma vez que este não existe por si, mas é um momento constitutivo da própria patenteação que nós somos, ele encontra-se em jogo nesta mesma patenteação, a qual está sempre já enformada por esta tensão de não-indiferença a si. Tudo surge num horizonte de cuidado do si, de tal modo que nada lhe é absolutamente indiferente. Por isso não acontece que as diferentes apresentações tenham todas o mesmo significado (que neste caso seria nulo). O si está interessado

---

<sup>6</sup> Cf. GA 20, 201, GA 21, 229, SuZ, 42.

<sup>7</sup> Está aqui em causa a possibilidade de termos reconhecimentos alternativos do ente que nós próprios somos. Em parte é isso que Heidegger tem em vista quando contrapõe a noção de *Dasein* a ser humano (*Mensch*), dizendo que esta última noção obstrói a compreensão do que está em causa no nosso acontecimento, na medida em que prescreve um determinado reconhecimento, associado à definição clássica do ser humano como “animal racional”. Cf. GA 63, 26-29, GA 20, 390, GA 29/30, 31, 203, 205s., 215, 235, 246, 248, 254s., 258, 408, GA 9, 113. Vimos, no entanto, que este reconhecimento deturpa aquilo que nós somos e, por isso, Heidegger fala de um “esconjurarmos o ser-o-aí no ser humano” [GA 29/30, 258: “(...) das Dasein in Menschen zu beschwören.”], no sentido de tentarmos acompanhar o nosso próprio acontecimento. Esta conjuração tem o carácter de um ataque (*Angriff*; cf. idem, 31), uma vez que nos priva da nossa forma habitual de auto-compreensão e nos revela como um enigma ainda por decifrar.

<sup>8</sup> SuZ, 12. “(...) es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht.”

naquilo que se apresenta, isso diz-lhe de algum modo respeito, pois as diferentes apresentações correspondem a diferentes preenchimentos de si.

Não acontece, porém, que o si se viva a si mesmo como instantâneo. Ele não é um acontecimento concluído, que é apenas o que está a ser. O si vive-se a si mesmo como transcendendo a cada momento aquilo que está a ser e sendo sempre mais do que isso. Esse excesso, por seu turno, corresponde a algo que está em aberto e que é desde já antecipado. Há uma projecção do si, que abre o futuro de si. Isto não significa que haja um si isolado, o qual, posteriormente, projecta um futuro, mas a projecção de si é o que constitui o si. Este é sempre já o seu ainda não, num duplo sentido: não se esgota nunca no seu presente e, para além disso, só acede ao seu presente a partir do futuro de si. O cuidar de si que constitui o si é primeiramente cuidar do si que será e, a partir daí, chega-se ao si que é (ou até mesmo ao si que foi). Essa é a estrutura do cuidar de si ou da não-indiferença a si – melhor ainda: essa é a estrutura do si. Tal explicitação permite-nos perceber dois importantes enunciados de *Sein und Zeit*: “o ser-o-aí é de cada vez a sua possibilidade”<sup>9</sup> (no duplo sentido que acabámos de ver: é também a sua possibilidade e é fundamentalmente a sua possibilidade) e “a ‘essência’ deste ente reside no seu por-ser”<sup>10</sup>.

Consideremos melhor esta não-indiferença que caracteriza o ente que nós somos. Em primeiro lugar, nós não somos indiferentes a ser ou não ser no futuro. Um ente como nós tem de viver com a possibilidade de a qualquer momento deixar de ser, pois não tem meios para garantir a partir de si mesmo a sua continuação. Para além disso, nós não somos indiferentes em relação a este ou aquele destino possível. Nós estamos sujeitos a muitas possibilidades diferentes, sendo que, no limite, estamos sujeitos à alternativa fundamental de nos perdermos ou de nos apropriarmos de nós.<sup>11</sup> Não acontece, porém, que nós estejamos sujeitos ao que vier, sem poder fazer nada a esse respeito. Nós vivemo-nos a nós mesmos como sendo os inevitáveis construtores do nosso próprio destino. Somos nós que tomamos as decisões e somos nós que as implementamos. Temos, pois, de viver a cada momento com o fardo de ser, sem poder parar para descansar, pois isso é já uma forma de conduzir a vida. O ser-o-aí “enquanto

---

<sup>9</sup> *SuZ*, 42. “Dasein ist je seine Möglichkeit”.

<sup>10</sup> *Ibidem*. “Das ‘Wesen’ dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein.”

<sup>11</sup> O próprio Heidegger chama a atenção para esta alternativa. Cf., por exemplo, *SuZ*, 12, *GA 60*, 246. Já antes a mencionámos, associando-a ao reconhecimento que de cada vez temos de nós próprios. Por ora, no entanto, não estamos ainda em condições de perceber o seu alcance e as suas implicações.

ente deste ser está entregue ao seu próprio ser.”<sup>12</sup> Quanto às diferentes possibilidades em que de cada vez nos jogamos, elas são em parte fruto das nossas escolhas anteriores, daquilo que fizemos connosco, mas em parte escapa também à nossa decisão – sendo que, no limite, demos por nós já nelas. Há, pois, um estar lançado no projecto de si mesmo, suportando o fardo de ter de ser. Se a isto adicionarmos o que anteriormente vimos – a perplexidade de enfrentar a sua própria natureza enquanto acontecimento universal –, então percebemos toda a carga que está em causa na noção de ser-o-aí. A esta carga corresponde a noção de existência, pela qual somos definidos.<sup>13</sup>

## II. A estrutura do “aí”: o ser-no-mundo

Os traços gerais que considerámos expõem a natureza existencial do “aí” que nós somos, mas é difícil não ver isso como uma descrição parcial. Se, por um lado, estamos sempre a cuidar do nosso ser, há, por outro lado, a apresentação de coisas – folhas de papel, livros, mesas, cadeiras, quartos, casas, ruas, cidades, planetas e tudo o mais. Mesmo admitindo que tudo isso ocorre, de algum modo, no acontecimento que é o nosso, parece haver uma constituição radicalmente diferente das coisas em geral e da nossa existência no meio delas. Como articular, então, estes dois âmbitos de realidade? Será que o domínio existencial é um acrescento à mera coisidade enquanto tal, como tendemos a pensar? Ou, pelo contrário, terão ambos os domínios uma relação inerente entre si? Que tipo de relação, então?

Estas perguntas exigem um aprofundamento das nossas considerações anteriores. Teremos, por isso, de analisar a constituição de ser (*die Seinsverfassung*) que Heidegger identifica no “aí”: o ser-no-mundo (*das In-der-Welt-sein*).<sup>14</sup> Esta designação não significa que o ente que nós somos se encontra algures no mundo. O que está aqui em causa é a estrutura ontológica fundamental do “aí”. Nesse sentido, não se dá o caso

---

<sup>12</sup> SuZ, 12. “Als Seiendes dieses Seins ist es seinem eigenen Sein überantwortet.”

<sup>13</sup> Cf. SuZ, 42: “A ‘essência’ do ser-o-aí reside na sua existência”. (“Das ‘Wesen’ des Daseins liegt in seiner Existenz.”)

<sup>14</sup> A respeito desta noção, cf. GA 61, 85ss., 97, GA 63, 80, 85, 102, GA 64, 19, 23, 25, 48, 100, 112, GA 17, 30, 34, 50s., 54, 66, 99, 100, 139, 197, 200, 207, 236s., 241, 244, 246, 248, 250, 262, 265s, 269, 271, 273s., 283, 325, 354, 362, 378, 390s., GA 20, 210s, 267, 278, 286, 288s., 292, 394s., 296, 298, 306, 314s., 325s., 332, 402, 421, GA 21, 212s., 225, 228s., 291, 401, 406, SuZ, 53, 63ss., GA 24, 234, 236, 239ss., 248s., 308, 383, 391, 393, 408s., 413s., 414, 417, 420-426, 428, 444, GA 26, 170, 212s., 216s., GA 27, 240, 305ss., 315s, 322s., 327s., 337, 342, 344ss., GA 9, 140-142, 166s.



de haver um sujeito e um objecto (o mundo), os quais entrariam posteriormente em relação, mas o “sujeito”, o “objecto” e a “relação” coexistem sempre já num mesmo todo e só são possíveis a partir dele. O que há é sempre o ser-no-mundo enquanto tal, o que não impede que haja uma multiplicidade de momentos que podemos de cada vez pôr em relevo – o ente que é no mundo, o mundo enquanto tal e o “em” –, sem nunca perder de vista a unidade essencial de todos eles.

Comecemos, tal como Heidegger, pela focagem do “em”. Ele distingue entre algo a que chama *Sein in* e o *In-Sein*.<sup>15</sup> O primeiro corresponde à relação espacial de duas coisas, segundo a qual uma está dentro da outra. Este “em” é acrescentado àquilo que é em algo, de tal modo que isso não é definido por ele, mesmo que nunca se verifique nem se possa verificar a sua ocorrência sem ser em algo. O “aí”, no entanto, não pode estar noutra coisa deste modo, pois ele é um acontecimento universal. O seu “em” é diferente (e, na verdade, possibilitante do tipo de “em” que acabámos de ver). É o “em” constitutivo de estar lançado numa apresentação, num acesso, de tal modo que não há “aí” se não houver este “em”. No entanto, de que modo ocorre este “em”? Como podemos nós ser noutro, de tal modo que não somos previamente algo e posteriormente uma relação com outro, mas somos antes a própria relação?

A concepção que tende a dominar a resposta a esta pergunta vê o “em” como um acesso cognitivo a algo (*Erkennen*).<sup>16</sup> Este acesso cognitivo é um puro estar diante de conteúdos apresentados (cadeiras, mesas, paredes, janelas, o céu). Há um mesmo olhar que pode ter diferentes conteúdos e que não interfere neles, apenas deixa que eles se mostrem. Heidegger fala de “rígido olhar embasbacado para algo que está puramente

---

<sup>15</sup> Poderíamos traduzir o primeiro por “ser em” e o segundo por “ser-o-em”, fazendo o paralelismo com a tradução de *Dasein* por “ser-o-aí”. Nesse sentido também poderíamos traduzir *In-der-Welt-sein* por “ser-o-no-mundo”. Tais expressões reproduzem o carácter inusitado das expressões alemãs e ajudam a pôr na pista do que está em causa. A respeito da noção propriamente dita, cf. GA 64, 19s., 25, 30, 33, 36, 58s., 65s., 100, GA 17, 139, 246, 248, 269, 271, 355, 359, 365, 381, 388, 395, GA 19, 369, 585, 626, 632, 634, 640, GA 20, 211s., 213s., 217ss., 223, 286, 291, 346s., 350ss., 357, 378, 403, 408, 421, GA 21, 157, 213, 240 (nota) 252, SuZ, 53-59 GA 24, 391, 428, GA 26, 218, GA 29/30, 290.

<sup>16</sup> A respeito de um tal acesso, Heidegger discute a forma como ele muitas vezes é concebido: a saída de um sujeito fechado em si mesmo para o seu exterior e o regresso com informações a respeito desse exterior. Contudo, como podemos nós sair de nós mesmos e aceder ao que está aí fora? Como regressar a nós uma vez saídos? Pensar que tal acontece é uma ingenuidade ontológica. Se há uma verdadeira exterioridade, como é possível quebrá-la? Como é que sai algo de nós e subtrai ao escondimento algo que nós não somos? Como vimos até aqui, não é isso que se verifica. O acontecimento de aí que nós somos está sempre já “fora de si”, naquilo que se lhe apresenta (ou melhor, na apresentação enquanto tal). É a esse respeito que agora se pergunta: como? Como é que é possível que o aí seja o ser nisto que se apresenta?

Sobre a noção de *In-sein* cognitivo, cf. GA 62, 20, 28, 53, 58ss., 63, 66ss., 72, 74, 85ss., 92ss., 105, 107, 108, 115, 117, 126, 157, 165, 167, 180s., 183, 192, 198s., 207s., 226s., 239, 250s., 253s., 269, 271, 280ss., 300, 307, 352ss., 358, GA 17, 82ss., 115, 123, 125, 269, 271, GA 20, 215-226, GA 21, 153ss., SuZ, 59ss.

perante”.<sup>17</sup> Com isto, tocamos também na questão do correlato deste tipo de acesso. Nós normalmente julgamos estar perante puros objectos. São identidades autónomas, fechadas em si mesmas, sem remissões para o exterior. A cadeira é o que é e esgota-se no ser si mesma, tal como a mesa e a parede.<sup>18</sup>

Heidegger insurge-se contra este modelo e é preciso avaliar com precisão a sua insurreição. Em primeiro lugar, não acontece que a cognição seja o único modo de nos relacionarmos com aquilo que aparece. Na verdade, nós relacionamo-nos com as coisas primariamente e o mais das vezes por meio do *Besorgen*, do cuidar de algo ou tratar de um assunto. Heidegger dá o exemplo de diversas modalidades do *Besorgen*: “ter que ver com algo, produzir algo, cultivar e cuidar de algo, usar algo, renunciar e deixar cair em perda de algo, empreender, levar a cabo, explorar, inquirir, considerar, discutir, determinar...”<sup>19</sup> Estes modos de relação constituem um acesso pré-cognitivo à apresentação, no qual nós nos detemos habitualmente.<sup>20</sup> Este acesso é irredutível ao olhar embasbacado para as coisas. Na verdade, não é apenas irredutível, como não acontece existir algo como um ver puro. Isso é uma ficção. A cognição é apenas um outro modo de lidar com a apresentação, que cessa a sua manipulação e procura deter-se nas suas propriedades, analisando-as, identificando-as, ordenando-as e guardando-as. Tudo isso são ainda modos de cuidar de algo e não um mero olhar isento de qualquer interesse. Ao não se aperceber disso, no entanto, o acesso cognitivo esconde a sua própria “essência” e revela-se como ignorância de si mesmo.

Sendo assim, o que é que acontece, então, com o correlato do acesso? Víramos que a concepção natural julga que aquilo que se apresenta corresponde à noção de *Vorhandenes* – algo puramente perante. Haveria um olhar que se limita a ver o que aí está, o que aparece. Agora, porém, percebemos que todo o olhar é sempre já um lidar com algo, um estar a tratar de algo nisso que se apresenta. Não há um puro ver, mas

---

<sup>17</sup> Cf. *SuZ*, 61: “(...) ein starres Begaffen eines puren Vorhandenen.”

<sup>18</sup> A respeito da pura perantidade (*Vorhandenheit*), cf. *GA* 62, 81s., 144, 201, 233, 240ss., 257s., 285, 319, *GA* 63, 93, 95, 97, *GA* 64, 19s., 21ss., 37s., *GA* 20, 48ss., 212, 255s., 258, 263ss., 269s., 271s., 289, *GA* 21, 63, 76, 143, 155-159, 186-191, 314s., *SuZ*, 7, 42, 45, 48ss., 54ss., 70ss., 75, 83, 88, 96s., 98ss., 114, 118, 130, 147, 153, 158ss., 179, 183, 203ss., 211s., 224s., 230, 238, 241, 283, 304, 316, 318, 362, 364, 389, *GA* 24, 32, 36, 52, 92, 94s., 153, 168s., 209ss., 236, 249, 410, 414, 416, 438s., 445, 448, *GA* 25, 19, 44, 145, 160, 200, 204, *GA* 27, 71, 75s., 82ss., 94s., 101, 111s., 121, 158, 184, 208s., 343, *GA* 29/30, 398s., 401ss., 422s., 498ss., *GA* 9, 21, 22, 31, 140.

<sup>19</sup> *SuZ*, 56-57. “(...) zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, verwenden von etwas, aufgeben und in Verlust geraten lassen von etwas, unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, betrachten, besprechen, bestimmen...”

<sup>20</sup> A respeito do *In-sein* pré-cognitivo, veja-se *GA* 62, 20, 28, 53, 58ss., 63, 66ss., 72, 74, 85ss., 92ss., 105, 107, 108, 115, 117, 126, 157, 165, 167, 180s., 183, 192, 198s., 207s., 226s., 239, 250s., 253s., 269, 271, 280ss., 300, 307, 352ss., 358, *GA* 63, 100ss., 112, *GA* 64, 19s., 66s., *GA* 20, 215ss., 226ss., 231ss., 263-269, 379, *GA* 21, 143ss., *SuZ*, 59ss., 89ss., *GA* 24, 153s., 232, 239, 412ss., *GA* 27, 317ss.

uma *besorgende Umsicht* (um olhar em volta que está a tratar de algo).<sup>21</sup> Há uma tensão para lá do que aparece e isso que aparece é um ponto de aplicação dessa tensão que o ultrapassa. Heidegger diz: “A captação simples precisamente das coisas do mundo envolvente, dadas mais naturalmente, é um constante *regressar* a algo que ocorre, e um constante regressar que é necessariamente um regressar, porque o meu ser verdadeiro é caracterizado como ter-que-ver-no-mundo enquanto estar-sempre-já-adiante-junto-a-algo.”<sup>22</sup> O aí que nós somos está sempre já adiante daquilo que se lhe apresenta e que parece ser o primário, de tal modo que isso aparece a partir desse estar adiante e regressando dele. Isto constitui um ente peculiar, ao qual Heidegger chama apetrecho (*Zeug*)<sup>23</sup>. O apetrecho é essencialmente caracterizado pela remissão (*Verweisung*) para aquilo que podemos alcançar através dele e não existe fora dessa remissão. Nesse sentido, encontramos um tipo de ente diferente do que está puramente perante. Heidegger chama a este tipo de ente *Zuhandenes*, isto é, algo que está à mão.<sup>24</sup> Poderíamos dizer que também este ente é a sua possibilidade, uma vez que ele remete para a possibilidade ou para as possibilidades que permite realizar e só ocorre a partir delas. Um martelo, por exemplo, serve para martelar e sem a compreensão deste “serve para” (*Um-zu*) não nos seria possível aceder ao ente em causa.<sup>25</sup> Ele seria um puro objecto diante nós, muito diferente do que vemos quando vemos um martelo.<sup>26</sup> Nesse sentido, o ente à mão não é independente do nosso acontecimento. Ele depende

<sup>21</sup> Cf. *SuZ*, 83, 88. A noção de *Umsicht*, que traduzimos literalmente por “olhar em volta”, tem o sentido corrente de cautela, precaução, prudência, no sentido em que alguém cauteloso ou prudente tem em conta a forma como aquilo que aparece pode contribuir positiva ou negativamente para os seus objectivos.

<sup>22</sup> *GA* 21, 147. “Das schlichte Erfassen also gerade der natürlichst gegebenen Umwelt Dinge ist ein ständiges *Zurückkommen* auf ein Begegnendes, und ein ständiges *Zurückkommen*, das notwendig ein *Zurückkommen* ist, weil nämlich mein eigentliches Sein als besorgendes In-der-Welt-zu-tun-haben charakterisiert ist als Immer-schon-vorweg-sein-bei-etwas.” A respeito desta captação simples, cf. também *GA* 61, 149ss., *GA* 63, 75, *GA* 20, 81ss., 266s., *GA* 21, 145-150, *SuZ*, 149, *GA* 24, 243, 424, 426, *GA* 25, 367, *GA* 26, 279, *GA* 9, 131.

<sup>23</sup> Cf. *SuZ*, 68: “Nós chamamos *apetrecho* ao ente que ocorre no tratar de algo.” (“Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das *Zeug*.”)

<sup>24</sup> A respeito da noção de *Zuhandenheit*, veja-se: *GA* 62, 57, 59s., 63, 77s., 83, 89, 93, 105, 107, 116ss., 125, 129, 144, 147, 149, 165, 183, 188, 198s., 253, 271, 277, 300, 306s., 317, 352s., *GA* 63, 86s., 88s., 90ss., 93s., *GA* 64, 22s., 30ss., 36s., *GA* 20, 250, 252ss., 257s., 259s., 263ss., 269ss., 272, 278ss., *GA* 21, 104, 143-153, 154ss., 158, 207, *SuZ*, 69ss., 72ss., 76ss., 83ss., 95ss., 102s., 104ss., 110ss., 117ss., 144, 148ss., 157s., 164, 172, 183, 201, 211, 230, 297s., 352ss., 356ss., 364, 388ss., *GA* 24, 410, 412ss., 416, 429ss., 432ss. 438s., 442s., 459s., *GA* 27, 71, 75ss., 82s., 111s., 184s., 192s., 208s., *GA* 29/30, 498ss.

<sup>25</sup> Cf. *SuZ*, 68: “O apetrecho é essencialmente ‘algo para...’” (“*Zeug* ist wesentlich ‘etwas, um zu...’”) A respeito da noção de *Zeug*, veja-se também: *GA* 20, 259, *GA* 21, 143s., *GA* 24, 96, 152s., 232, 243s., 414-417, 424, 431ss., 439s., *GA* 25, 20ss., *SZ*, 68ss., 72ss., 76ss., 102ss., *GA* 29/30, 312-316, 321s., 331s.

<sup>26</sup> Isto não significa que nós tenhamos de tematizar a remissão enquanto tal. Com efeito, ela caracteriza-se quase sempre pela sua inconspicuidade.

constitutivamente das remissões, ou seja, da projecção de possibilidades, e é, por isso, o oposto do ente puramente perante.<sup>27</sup>

Esta distinção que acabámos de fazer entre os entes perante e os entes à mão parece sugerir que existe qualquer coisa como puras objectualidades, as quais são posteriormente sujeitas a uma distorção por meio do nosso cuidar de nós e das possibilidades que ele abre, dando assim origem a um tipo de entes diferente. Estes entes até poderiam ser o que nós primariamente encontramos, mas não seriam o que verdadeiramente há. Teríamos, então, uma constituição por camadas, sendo que a *Vorhandenheit* corresponderia à camada-base que possibilitaria todas as outras. Heidegger, porém, opõe-se fortemente a isso. Não só a estrutura de possibilitação parece funcionar ao contrário (de modo que a *Zuhandenheit* é que é primária), como, a nosso ver (embora Heidegger nunca o diga de forma absolutamente explícita), parece ser consequência directa das suas análises que os próprios entes perante são entes à mão num sentido lato, ou seja, também eles remetem essencialmente para determinadas possibilidades e só conseguem ser compreendidos à luz disso. Nós, porém, julgamos que os primeiros estão aí diante de nós e não damos conta daquilo que os constitui. Quando nós dirigimos um olhar teórico para as coisas, aquilo que nos aparece são ainda os apetrechos. Vemos as propriedades do “martelo”, da “mesa”, da “porta”. Não temos puras coisas à nossa frente, mas os mesmos entes que temos na perspectiva prática.

Esta análise é ainda insuficiente, pois ela pressupõe que a noção de remissão se restringe à identidade definitiva do objecto e aquilo que primariamente se faz com ele – o martelo e o martelar, por exemplo. É assim que o problema é apresentado por Heidegger. Um martelo, no entanto, é um sistema complexo de remissões. Ele é visto não só como aquilo que permite pregar um prego ou esmagar algo, mas é também um objecto sem movimento próprio, que não me está a ver e não tem opinião sobre mim, que é bonito ou feio. Tudo isso são possibilidades abertas ou fechadas por ele, as quais constituem aquilo com que eu de cada vez estou a lidar. Compreendendo a noção de

---

<sup>27</sup> O que está aqui em causa é o que encontramos expresso na noção de *Bewandtnis*. Cf. GA 20, 231, 357, 359, GA 21, 143, 150, SZ, 80, 83ss., 103s., 111ss., GA 24, 95s., 233, 248, 415-424, 432s., SuZ, 84ss., GA 24, 441s. Esta noção é usada no sentido de compleição: algo ser assim, estar constituído desta ou daquela maneira. Heidegger, no entanto, relaciona-a com a expressão “*bewenden lassen*” (que tem o sentido de “deixar a coisa ficar por aí”), interpretando a expressão no seu sentido literal: fazer consistir. Desse modo, é posto em relevo que a *Bewandtnis* depende de um movimento nosso de pôr a coisa a ser o que é. Isso fica expresso nos complementos “*mit etwas bei etwas*” (com algo por ocasião de algo), os quais normalmente acompanham “*bewenden lassen*”, mas não juntos. Heidegger atribui o *mit etwas* ao ente em questão e o *bei etwas* à possibilidade para que ele remete (com o martelo ao martelar, por exemplo), de tal maneira que a expressão *mit etwas bei etwas sein bewenden lassen* sublinha a co-pertença fundamental de todos os momentos e explicita a compleição dos entes com que lidamos.

remissão desta forma, coisas tão diversas como as árvores, o céu, uma doença e os animais são entes à-mão. Todos eles são definidos pelas suas possibilidades, que podem ser activas ou passivas, positivas, negativas ou neutras. Tudo isso permite definir algo no contexto da minha vida e é no meio desse contexto que todos os entes ocorrem, mesmo quando ele é indeterminado. A indeterminação é, também ela, um modo de determinação, o qual me deixa inquieto, sem saber o que fazer com a coisa.<sup>28</sup>

Isto parece apenas sugerir que é mais difícil escaparmos à distorção prática do que inicialmente poderá parecer. Há, contudo, momentos em que o trânsito prático é interrompido e nesses momentos talvez seja possível ter um olhar puro para as coisas, centrado nelas e sem haver um desvio para aquilo de que se está a cuidar, ou seja, para as possibilidades abertas por elas. Vejamos o que acontece nesses momentos. Consideremos três exemplos: a interrupção de uma tarefa quando um apetrecho se parte ou deixa de funcionar, o tédio de situação e a consideração científica de um objecto. Quando um apetrecho se revela indisponível, nós não ficamos diante de uma pura coisa, mas antes enfrentamos algo que se revela na sua incapacidade para algo. O nosso olhar continua orientado para uma determinada tarefa que pretendíamos realizar e a coisa é agora olhada em vista do seu reparo ou substituição. Ela continua a entrar no meu horizonte como algo que de alguma forma interfere no haver de ser de mim, agora de forma negativa, como empecilho. Vejo a vida a andar para trás, como costumamos dizer. No tédio de situação, por seu turno, eu estou à espera de algo e, entretanto, continuo a ver livros, televisores, computadores, mas todas essas coisas aparecem como incapazes de me levar para a realização das possibilidades que lhe correspondem. Nada disso consegue despertar o meu interesse. Poderíamos pensar que as coisas nos surgem, então, de certa forma na sua pura objectualidade, despidas de possibilidades, mas elas surgem antes com um aspecto agressivo, correspondente à incapacidade de me ocupar com elas. Têm, pois, uma determinação a partir da sua interferência na minha vida. O que é que acontece, então, na consideração científica de um objecto? Ele está aí puramente perante mim, sem que nenhuma determinação existencial interfira no seu aspecto? Não. Podemos perceber isso pelo contraste com o tédio de situação. Na actividade científica nós estamos ocupados, interessados naquilo que se está a passar, de tal modo que o objecto de estudo é o ponto de aplicação através do qual eu realizo uma

---

<sup>28</sup> Note-se que há muitas indeterminações que não nos perturbam, mas isso deve-se ao facto de o ente em causa estar já determinado para nós quanto ao fundamental: é algo que não é perigoso para nós ou que não tem qualquer influência na nossa vida.

determinada tarefa. Ele remete para a possibilidade de estudá-lo, de escrever um livro sobre ele, de poder contar aos meus colegas ou aos meus amigos o que descobri, de tal modo que eu estou sempre já encaminhado para essa possibilidade, com maior ou menor entusiasmo. Tudo isso é fundamental para o aspecto do objecto com que então nos deparamos.

Visto isto, parece ainda que no momento de consideração científica de algo podemos identificar certas propriedades físicas das coisas que são totalmente independentes da nossa orientação vital: o peso, o tamanho, a cor (ou as propriedades que estão na base daquilo que nos aparece como peso, tamanho ou cor). No entanto, tais propriedades físicas não são algo que nos aparece puramente por si. Vejamos o que acontecia nos três exemplos que demos anteriormente: em todos eles aquilo que nos aparece tinha o seu aspecto determinado pela tarefa ou desincumbência que tínhamos em mãos. Havia sempre um horizonte mais vasto a partir do qual encontrávamos aquilo que tínhamos diante nós. Acontece o mesmo com as propriedades físicas. Se existe algo como propriedades físicas que podemos estudar, elas são algo a que nós só acedemos quando estamos constituídos de modo a poder desempenhar tarefas e são sempre determinadas por isso. Sem esta tensão existencial não é possível iluminar o que quer que seja e ter uma apresentação disso. Uma vez iluminada pela nossa existência, a “pura” coisa é já determinada a partir das suas possibilidades e ocorre nelas.

Com isto identificámos uma estrutura fundamental da apresentação, à qual Heidegger chama mundo ofical (*Werkwelt*).<sup>29</sup> Não se limita a haver um conjunto de possibilidades sem qualquer ordenação, mas estas estão a cada momento ordenadas a partir da obra, da tarefa ou da desincumbência que temos em mãos. Esta obra pode ser escrever um texto ou descansar. No momento em que estou a escrever um texto, por exemplo, a mesa, a cadeira, o computador e tudo o resto é determinado essencialmente por isso. É a obra que determina a quantidade de luz necessária no quarto e revela a janela como adequada ou não para a alcançar. É também ela que revela um livro e as possibilidades para que ele remete como inapropriadas para aquele momento. Não acontece, pois, que nós entremos em contacto com as coisas isoladamente, apenas porque elas nos aparecem à frente, mesmo que corrijamos a nossa perspectiva habitual e reconheçamos que elas são um feixe de possibilidades. Nós estamos de cada vez a meio de uma determinada desincumbência, de uma determinada condução da vida, e é isso

---

<sup>29</sup> Cf. GA 20, 258-263, 270ss.; SuZ, 71, 172, 352, GA 24, 227, 243s., 431.

que constitui o horizonte de contacto com as coisas e as suas possibilidades. Podíamos falar de uma subordinação à possibilidade que de cada vez temos em vista.

A partir daqui podemos considerar algo muito importante para a compreensão do que está em causa na noção de ser-no-mundo. O mundo oficial constitui um primeiro momento daquilo a que Heidegger chama transcendência originária (*ursprüngliche Transzendenz*) e que é fundamental na definição do fenómeno de mundo, tal como Heidegger o entende.<sup>30</sup> Esta noção corresponde a uma inversão da forma normal de conceber a transcendência, como algo que fica para lá e ao qual se acede posteriormente, depois de percorrer o “cá” e a fronteira. A transcendência originária, pelo contrário, significa que a transcendência é primária e possibilita a ocorrência do transcendido. É isso que se verifica já no mundo oficial e é por isso que ele constitui um tipo peculiar de mundo. Os diversos entes ocorrem não apenas durante uma desincumbência, mas o estar nessa desincumbência é o que possibilita primeiramente a ocorrência dos diversos entes e a sua determinação, de tal modo que sem isso não se abriria o horizonte de coisas junto às quais primeiramente estamos. Elas só são possíveis a partir do regresso dessa desincumbência na qual estamos.

Esta estrutura é algo em que nós normalmente não reparamos quando consideramos aquilo que nos aparece. Temos uma visão abstracta do horizonte em que é possível aparecer-nos o que quer que seja. O nosso acontecimento e a forma como ele permite a ocorrência das coisas tende a esconder-se e a não ser vista. Elas aparecem-nos como imediatas quando têm um carácter derivado, o qual possibilita e constitui essa aparência de imediatez.<sup>31</sup> A análise que até aqui fizemos, contudo, não permite dar totalmente conta disto, uma vez que permanece ainda com uma grande margem de abstracção. O horizonte de desincumbência em que de cada vez nos encontramos não é

---

<sup>30</sup> A respeito das noções de *Transzendenz* e *ursprüngliche Transzendenz*, cf. GA 24, 23, 85ss., 230, 248s., 311, 316, 379, 413, 418, 424ss., 428s., 436, 443s., 447, 452, 459s., GA 25, 23, 93, 219, 315s., 318., 334, 371s., 381, 409, GA 26, 20, 24s., 70, 109ss., 169s., 194, 203ss., 209-215, 232ss., 240-247, 251, 269s., 272, 274-281, GA 27, 206-213, 217s., 222s., 239, 305ss., 312, 315ss., 322s., 325s., 328-331, 337s., 341s., 352-355, KPM, 40, 67s., 73s., 82s., 85, 87, 97, 101, 104, 110, 112ss., 115, 118s., 122, 128s., 135, 154s., 158s., 182, 184, 190ss., 199, 228ss., 235s., 254s., GA 29/30, 446s., GA 9, 126, 134, 137s., 141, 156, 158s., 161s., 163-170, 172, 174.

<sup>31</sup> Passa-se, aliás, o mesmo com a análise que anteriormente fizemos da rede de possibilidades que está na base dos entes à-mão. A partir dos múltiplos contactos que temos com as coisas criamos uma espécie de resíduo relativo ao contacto habitual com elas, o qual vale como a coisa ela mesma. A mesa serve para estudar, a borracha está ali porque pode dar jeito. A partir da relação normal de *Besorgen* com as coisas, relação essa que pode assumir múltiplas formas, perdemos de vista isso mesmo e estabelecemos identidades abstractas, as quais escondem aquilo que as possibilitou e as constituiu. Tal esconimento produz, então, surpresa quando o aspecto de algo muda porque algumas das possibilidades que fazem isso mudaram. Algo perde o interesse que lhe advinha por ser novo, perde o protagonismo que tinha na ocupação dos nossos tempos livres, por exemplo.

vivido como uma totalidade autónoma, sem qualquer sentido exterior que a suporte. Pelo contrário, cada tarefa que desempenhamos insere-se num quadro mais vasto de sentido. Podemos pensar que está aqui em causa uma cadeia de desincumbências, no sentido em que eu escrevo um texto para poder ter uma nota, que por seu turno me permite concluir um curso, que me permite... No entanto, não é claro que tenhamos sempre um tal plano vital de tudo o que vamos fazer no futuro. Independentemente disso, cada desincumbência ocorre e só pode ocorrer sob o fundo da totalidade do si a haver. Cada momento ocorre por mor de si, isto é, por mor da totalidade do si a haver. É por isso que nos encontramos numa ou noutra desincumbência, é por isso que agendamos cadeias de desincumbências. Tudo isso é uma forma de empregar o si e lidar com a totalidade da vida que temos em mãos, de tal modo que, sem esta totalidade do si a haver, não haveria todo o complexo sistema de remissões em que de cada vez nos encontramos. Os diversos mundos oficinais por que passamos e as diversas coisas que encontramos a partir deles só podem ocorrer a partir da totalidade que de cada vez as transcende. Sem esta totalidade peculiar do si a haver não teríamos nada, pois toda a estrutura que até agora desenhámos depende intrinsecamente dela. Há uma constituição global da multiplicidade dos momentos do “aí” a partir de uma única instância. Com isto voltamos à noção de transcendência originária, identificando agora o seu *terminus a quo* último, o qual corresponde ao fenómeno do mundo, tal como Heidegger o entende.<sup>32</sup> É no mundo entendido desta maneira que o “aí” é, de tal modo que é por ele ser no mundo que pode ser numa determinada desincumbência ou junto a uma determinada coisa.<sup>33</sup>

Há, pois, um projecto originário de si (um *Entwurf*), o qual abre a esfera do “aí” e possibilita a ocorrência do que quer que seja, até mesmo das meras propriedades físicas dos objectos. Isto não significa que este projecto possa existir por si, pairando na

---

<sup>32</sup> A respeito da noção de mundo, cf. em particular GA20, 237, 267ss., 270s., 276, 281, 286s., 291s., 304, 330, GA 21, 143s., 150, 187, 212ss, 248, SuZ, 63ss., 86s., GA 24, 234-250, 359s, 419-424, 425, 428, GA 26, 114, 212, 218, 231s., 247-254, 269-275, GA 29/30, 261s, 285, 290-294, 389-391, 395, 397s., 404ss, 412, 420, 423, 431, 434s., 450, 483, 486s., 495-498, 503-505, 509-514, 218ss., 526-530, GA 9, 139-141, 156-158, 161, 163, 166ss., 172, 174.

<sup>33</sup> O que está em causa no fenómeno de mundo é, em última análise, aquilo que nós temos em vista quando dizemos que a vida faz ou não faz sentido. Quer num caso, quer noutro, há sempre uma petição de sentido, um estar remitido para isso. Tal petição ou remissão consentem, no entanto, diferentes modalidades. Podemos estar encaminhados para nós mesmos com entusiasmo ou, por outro lado, não saber o que fazer connosco. De qualquer forma, há sempre uma mesma estrutura fundamental de por mor de mim, cuja desformalização numa vida com ou sem sentido se reflecte na totalidade do horizonte que nós somos. Aquele que “o que é que está cá a fazer” pode ainda realizar uma ou outra desincumbência, encontra ainda apetrechos, mas tudo isso reflecte a indeterminação global do seu horizonte, a crise de não conseguir responder à petição de sentido, ao por mor de si.



ausência de tudo o mais. Faz parte deste projecto criar em si o espaço de ocorrência de diferentes empregos de si, com o recurso a diversos apetrechos, que terão as suas propriedades físicas, às quais não temos nenhum acesso puro (nem seria concebível tê-lo). O mundo, isto é, o projecto do si a haver, traz consigo sempre já algo interior a ele, algo intramundano, junto ao qual de cada vez nos encontramos – esta mesa, esta sala, esta cidade.<sup>34</sup> Há uma co-existência do todo, do mundo e dos entes intramundanos, o que não exclui uma articulação precisa do sentido na direcção da possibilitação ou constituição.

O aí que nós somos é, então, constituído essencialmente por este projecto (*Entwurf*), por esta abertura de um horizonte de si, o que é essencial para a ocorrência de tudo no horizonte de apresentação que nós somos. Por outro lado, essa projecção não é algo que se limita a acontecer e no qual nós reparamos. Não está aqui em causa uma intelectualização do nosso acontecimento, resumindo tudo a uma questão de representações. A rede de possibilidades aberta e suportada pelo por mor de mim não é uma mera curiosidade para que não podemos deixar de olhar. O projecto que nos constitui é algo que nos diz respeito, algo a partir do qual nós nos encontramos a nós mesmos como o ente que somos. Este encontro de nós por nós mesmos (aquilo a que Heidegger chama *Befindlichkeit*) não é uma reflexividade teórica, mas tem antes uma constituição disposicional. Encontramo-nos alegres, tristes, entediados ou “assim-assim”<sup>35</sup>. Estas disposições reflectem diferentes modos de nos encontrarmos lançados no projecto de nós mesmos. A complexidade que corresponde ao mundo não é algo que seja vivido por nós a frio. Ela é sentida por nós como algo que nos diz intimamente respeito e no qual estamos sempre em causa. Cada momento de projecto é acompanhado por uma disposição e é a síntese indissociável dos dois momentos que constitui o horizonte de apresentação que nós somos. É a apresentação da vida, ou melhor, o viver a vida. Podemos também dizer: é o ser-o-aí, no sentido mais forte de “ser”.

---

<sup>34</sup> A intramundandade é a determinação fundamental de todos os entes que aparecem na esfera do aí e explicita assim a noção de *Bewandtnis*, a qual não precisava o horizonte de possibilidade (o *bei etwas*) a partir do qual se constituía. Algo ser intramundano significa, pois, que só é possível a partir da totalidade do si a haver.

<sup>35</sup> Note-se que não está aqui necessariamente em causa uma mera simplicidade emocional. É possível estarmos confrontados com disposições superficiais que assentam numa disposição de fundo diferente. Podemos, por exemplo, ficar tristes com o resultado de uma tarefa e, no entanto, continuar extremamente entusiasmados quanto ao plano mais vasto em que ela se insere, quanto ao sentido que isso tem para a nossa vida. Essa tristeza é diferente de uma tristeza abissal que contamine toda a nossa existência e pareça não ter fim. Um tal disposição, profunda e maciça, equivale à noção de disposição fundamental (*Grundstimmung*). A respeito desta noção, cf. GA29/30, 10, 86s, 89, 90, 97, 116, 120, 199, 248ss., 268ss., 395, 408s., 411, 413, 419s., 487, 490, 509ss., GA 9, 112.

Como resultado desta breve análise, percebemos agora que o “aí” que nós somos é totalmente existencial e que os domínios coisais têm uma constituição derivada e possibilitada pela existencialidade. Não estão aqui em causa duas regiões que estão lado a lado, mas um acontecimento unitário universal (existencial) que constitui na sua própria esfera todas as determinações, de modo que a noção de existencial tem uma abrangência e uma importância muito maiores do que inicialmente poderíamos pensar. As coisas que nos parecem tão independentes não ocorrem dentro do mundo entendido como um recipiente universal, mas dentro de totalidade de si a haver, que lhes abre um sentido.

### III. O ser-com

Avancemos agora para o segundo momento da nossa análise, referente aos outros enquanto outros. O que até aqui vimos culminou numa unificação global de todo o horizonte do “aí” sob a determinação fundamental do si a haver que cada um de nós sempre já é. Daqui podia resultar que o “aí” fosse sempre um “aí” inteiramente só, sem que lhe aparecessem outros. Não é, no entanto, isso que acontece. O “aí” que nós somos é com outros, de tal modo que somos confrontados com o seguinte problema: como é que é possível que este “com” pertença ao “aí”?

Também aqui nós tendemos a ser cegos não só para as condições de possibilidade da ocorrência dos entes em questão, como também para a estrutura da mesma. Começamos pelas condições de possibilidade. Nós julgamos que o nosso encontro de outros depende exclusivamente de eles entrarem de algum modo no nosso campo perceptivo. Heidegger, no entanto, diz que “o ser-o-aí é em si mesmo essencialmente *Mitsein*.”<sup>36</sup> Podemos traduzir *Mitsein* por ser-com.<sup>37</sup> O que está aqui em causa? Heidegger diz que este enunciado não está relacionado com a verificação da

---

<sup>36</sup> *SuZ*, 120. “(...) das Dasein wesentlich an ihm selbst *Mitsein* ist”. Cf., a respeito da noção de *Mitsein*, *GA* 62, 28, 348, 352, *GA* 64, 19, 24s., 28, 47, 60, 67ss., 76, 81, 87s., *GA* 17, 46-50, 55s., 60s., 62s, 67, 96, 104, 123, 134, 138s., 149, 241s, 263, 272, *GA* 20, 326-334, 337, 362, 366s., 369, 384s., 386s., 421, 440, *GA* 24, 394s., 408, 420s., 426, *GA* 27, 84-87, 108s., 112, 116ss, 131s., 134s., 137-143, 145ss., 150, 163, 221, 322, 324, 343, *SuZ*, 117-125, *GA* 9, 163, 175.

<sup>37</sup> Ou também por ser-o-com, se quisermos manter o paralelismo com a tradução de *Dasein* por ser-o-aí e, para além disso, sublinhar o carácter constitutivo deste “com” que transportamos sempre connosco.

ocorrência de outros.<sup>38</sup> Está em causa uma abertura compreensiva que não depende desta ocorrência. Não é por haver outros à minha volta que eu sou com eles. Eles não inauguram a partir de si o horizonte do “com”. Este horizonte tem de ser previamente aberto em nós mesmos para que nos possam aparecer outros. Doutro modo vemos apenas corpos a moverem-se ou qualquer outra coisa do mesmo género. É, pois, por o meu acontecimento de ser-o-aí ser já por si *Mitsein* que eu posso encontrar outro acontecimento como o meu, ao qual Heidegger chama *Mitdasein* (ser-o-aí-com). O encontro desse outro é o que constitui, então, o *Miteinandersein* (o ser-um-com-outro) no qual normalmente nos encontramos.<sup>39</sup>

Para além disso, Heidegger põe em relevo que o ser-com enquanto estrutura do “aí” não se limita a constituir a presença de outros, mas constitui igualmente a sua ausência.<sup>40</sup> Quando não há ninguém à nossa volta, não se verifica uma neutralidade relativamente à questão de haver outros ou não. Nós vemo-nos como estando sozinhos, uma vez que continuamos ainda a relacionar-nos, mesmo que de uma forma não-temática, com a possibilidade de haver outros. Tal relação verificar-se-ia mesmo se todos os outros fossem aniquilados e não tivéssemos mais nenhuma oportunidade de encontrar quem quer que fosse. Nesse caso, a relação com a possibilidade seria aquilo que nos permitiria ter noção da inexistência de outros. Isto parece sugerir que a nossa vivência da solidão decorre de termos encontrado outros anteriormente e depois sentirmos a sua falta. No entanto, não parece ser isso que está em causa em Heidegger. Os outros são uma questão que ocorre com o nosso próprio ser, de tal modo que há sempre já um estar relacionado com eles, há sempre já um horizonte aberto no qual nos encontramos, independentemente das ocorrências concretas de outros.<sup>41</sup> Daqui parece resultar que, mesmo no caso de nunca termos encontrado ninguém, ainda assim teríamos uma qualquer compreensão de outros enquanto tais. Esta é claramente a tese de Max Scheler.<sup>42</sup> A sua verificação, no entanto, é muito difícil, se não impossível, pois

---

<sup>38</sup> Cf. *SuZ*, 120.

<sup>39</sup> Veja-se a articulação dos três termos em *GA 20*, 329s.

<sup>40</sup> *SuZ*, 120. “Também o estar sozinho do ser-o-aí é ser-com no mundo. O outro pode *estar ausente* somente *em* um e *para* um ser-com.” (“Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt. *Fehlen* kann der Andere nur *in* einem und *für* ein Mitsein.”)

<sup>41</sup> Cf. *GA 20*, 328: “O outro falta significa: a constituição de ser do ser-o-aí enquanto ser-com não chega ao seu preenchimento fáctico.” (“Der Andere fehlt, das besagt: Die Seinsverfassung des Daseins als Mitsein kommt nicht zu ihrer faktischen Erfüllung.”)

<sup>42</sup> Cf. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, 228-232. Scheler põe a hipótese de um homem (Robinson) que nunca tivesse tido experiência de outros e diz que ele ainda assim teria a ideia de uma comunidade à qual pertenceria, mas da qual não conheceria os membros individuais (p. 229). Scheler fala

como poderemos nós desfazer os efeitos da presença destes outros, de modo a tentar imaginar uma situação em que não conhecêssemos ninguém? De qualquer forma, mantém-se o que anteriormente vimos: para encontrar um outro concreto é preciso ter já uma abertura horizontal correlativa à compreensão de outros enquanto tais.<sup>43</sup>

Uma outra tese de Heidegger a respeito do ser-com traz consigo alguns problemas. Há enunciados que definem o ser-no-mundo e o ser-com como caracteres co-originários do ser-o-aí.<sup>44</sup> Parece que o ser-com está na própria origem do ser-o-aí e é inconcebível o “aí” enquanto tal sem a co-posição da esfera do “com”. No entanto, não encontramos em Heidegger, tanto quanto conseguimos perceber, a demonstração de uma tal tese. O que encontramos é a afirmação do ser-com como “um nexo de ser independente e irreduzível”.<sup>45</sup> Não é por eu encontrar um conteúdo qualquer no mundo que eu inauguro a compreensão de um outro acontecimento como o meu. A comparação de um corpo físico por mim percebido e do meu próprio corpo, por exemplo, não seria capaz de constituir, por si só, uma analogia que criasse a compreensão aqui em causa.<sup>46</sup> Eu observaria a curiosa semelhança, mas isso não bastaria para justificar o enorme excesso que a abertura para a possibilidade de outro envolve. Antes acontece que, por eu me mover nessa abertura, posso identificar outros a partir de certas semelhanças, vendo imediatamente outro nessa semelhança. No entanto, sem essa abertura prévia, não haveria semelhança suficientemente grande capaz de trazer do nada algo tão heterogêneo como a compreensão de outro acontecimento como o meu. Esse parece-nos ser o sentido do carácter co-originário do ser-no-mundo e do ser-com. Não

---

também de uma esfera do tu que estaria sempre aí, mas da qual Robinson não conheceria nenhum exemplar.

<sup>43</sup> Por outras palavras, há uma estrutura *a priori* que prevê já todas as ocorrências possíveis e cria dentro de si o espaço para todas as especificações relativas a outros concretos. É ela que permite ver um sorriso como sorriso de alguém, por exemplo. Para além disso, é essa estrutura que coloca o próprio problema da comunicação com os outros e, nesse sentido, funda a linguagem enquanto possibilidade, dando origem a todas as ocorrências possíveis de linguagem. Na verdade, toda a cultura enquanto algo transmitido funda-se nesta estrutura básica e não seria possível sem ela. Se não compreendêssemos outros, veríamos movimentos, formas, sons, mas não manifestações culturais. Considerando, agora, a importância da linguagem e da cultura para a nossa própria identidade, percebemos que está em causa no ser-com muito mais do que uma questão regional, relativa ao encontro deste ou daquele indivíduo.

<sup>44</sup> Cf. GA 20, 328: “O ser-com significa um carácter de ser do ser-o-aí enquanto tal, *co-originário* com o ser-no-mundo.” (“Das Mitsein bedeutet einen mit dem In-der-Welt-sein *gleichursprünglichen* Seinscharakter des Daseins als solchen.”)

<sup>45</sup> SuZ, 125: “Das Sein zu Anderen ist (...) ein eigenständiger, irreduktibler Seinsbezug”.

<sup>46</sup> Encontramos uma argumentação deste género nas *Cartesianische Meditationen*, de Husserl. Cf. 140s. Husserl defende que há uma primordialidade da esfera do próprio, para a qual a esfera intersubjectiva intrinsecamente remete, não se verificando o contrário. Heidegger tem isto em vista ao falar de uma co-origenariedade, defendendo que não há uma esfera primordial que não inclua já o ser-com. Nesse sentido, podíamos também falar de uma co-primordialidade.

há forma de deduzir o ser-com enquanto tal do ser-no-mundo ou dos entes intramundanos sem mais.<sup>47</sup>

Visto isto, analisemos agora o acontecimento de outros concretos enquanto tal. Esse acontecimento é também um acontecimento de patenteação, de acesso, e aquilo a que ele acede é a mesma esfera a que eu acedo, ou seja, esse outro acontecimento não paira num universo próprio, sem qualquer relação com o meu, mas nós partilhamos uma mesma esfera.<sup>48</sup> Isso significa que as coisas que eu encontro no meu mundo fazem também parte do mundo do outro e são, por isso, realidades públicas, independentemente de serem já conhecidas por algum outro ou não. Esta é, no entanto, uma descrição demasiado imprecisa, porque não considera o que anteriormente vimos a respeito da estrutura do mundo e do nosso próprio acontecimento de ser nele. Em primeiro lugar, não somos espectadores ou sujeitos cognitivos, mas estamos de cada vez a cuidar de nós no mundo, junto às coisas. Os outros, na medida em que são entes como nós, aparecem-nos também desse modo. Encontramo-los a partir do mundo, tratando dos seus assuntos. Isso faz com que encontremos também nas próprias coisas um conjunto de remissões peculiares. São as coisas que os outros possuem, das quais eles cuidam, mas podem também ser as coisas que não lhes servem para nada ou então as coisas que os atrapalham. Mesmo aquilo que eu guardo só para mim é ainda definido pela remissão aos outros como sendo algo privado.<sup>49</sup>

Aos falarmos das remissões relativas ao acontecimento de outros que encontramos junto às coisas, não podemos esquecer a complexidade que está aí implicada. Os outros não se esgotam numa ou em várias tarefas, mas são eles próprios um projecto universal de sentido. Cada momento da sua lida com as coisas está unificado pela remissão fundamental para o por mor de si. É também isso que está de alguma forma presente no nosso contacto com os outros, senão não seria possível

---

<sup>47</sup> Veja-se o que Heidegger diz a respeito do “fenómeno da co-originariedade dos elementos constitutivos” em *SuZ*, 131, onde considera que ele foi muitas vezes desprezado por uma tendência para a demonstração da origem de tudo “a partir de um fundamento primordial simples”.

<sup>48</sup> Essa partilha, no entanto, ocorre de alguma forma dentro da minha própria esfera, senão eu não a conseguiria acompanhar nem teria noção dela. É preciso que se dê no meu acontecimento aquilo que Heidegger designa como um *Weggeben*, palavra que podemos traduzir por dar, ceder, desfazer-se de algo, ou pelo termo inglês equivalente: *give away*. (Cf. *GA* 27, 133). É preciso este acto de pôr as coisas num horizonte comum, o qual pode ser diferentemente acompanhado por cada um, mas, ainda assim, é sempre visto por mim como partilhado. A constituição desta partilha não decorre, pois, de uma partilha fáctica, mas ela ocorre com o próprio ser-com.

<sup>49</sup> Estas remissões produzem uma organização peculiar do “aí”, a qual corresponde à noção de *Mitwelt*, tal como ela aparece em muitos textos anteriores a *SuZ*. Não podemos aqui analisar este problema, mas veja-se a seu respeito *GA* 58, 33, 39, 56, 60, 62, 86, 97, 170, 197ss., 221, 227, *GA* 60, 11, 13, 87s., 101, 115, 117-119, 138, 140, 227, 229-237, 242, 245, 249, *GA* 61, 94, *GA* 63, 93ss., 98, 102, *GA* 64, 24s., *GA* 19, 386, *GA* 21, 222, *GA* 20, 333, *GA* 25, 315, *GA* 9, 30, 34.

compreender o tratar de assuntos no mundo enquanto tal.<sup>50</sup> Assim sendo, temos, por um lado, o nosso acontecimento, unificado por uma remissão de por mor de si, e, por outro lado, surge agora a partir do mundo uma nova remissão de por mor de si (ou todo um conjunto delas). Como articular ambos os acontecimentos? Significa isto que o por mor de si não é o que verdadeiramente unifica o nosso acontecimento, de tal modo que nós não estamos fechados nele? Nesse caso, poderia haver pelo menos a possibilidade de uma diluição do por mor de si num por mor de nós, de tal modo que o cuidar que unificaria e constituiria o nosso horizonte fosse um cuidar da comunidade e não de mim mesmo. Por outro lado, a articulação entre ambos os acontecimentos pode ser tal que o por mor de si dos outros se encontre ainda subordinado ao por mor de si fundamental e seja, por isso, um acontecimento intramundano. Se se verificar esta última alternativa, então os outros têm uma estrutura semelhante à dos apetrechos ou dos entes à-mão – ocorrem de cada vez a partir da possibilidade que me oferecem: são simpáticos, intratáveis, alguém em que posso confiar ou alguém perigoso. Heidegger, no entanto, insiste que há uma diferença fundamental entre os entes à-mão e os outros acontecimentos de “aí”. “O modo de ser do ser-o-aí dos outros, que ocorre de forma intramundana, distingue-se do ser à mão e do ser perante.”<sup>51</sup> Ao dizer isto, Heidegger mantém a intramundaneidade dos outros. Isso é ambíguo, pois pode significar duas coisas. Pode significar que é preciso haver um mundo, isto é, uma esfera de tensão existencial, para que possa haver consciência e é para essa consciência que os outros ocorrem. Para além disso, pode também significar que os outros são sempre determinados a partir dessa tensão existencial e que, nesse sentido, o seu por mor de si é sempre ainda algo que ocorre por mor de mim. Tentemos, então, perceber qual é a estrutura do “aí-com”.

---

<sup>50</sup> A este respeito, é importante considerar a noção de *Fürsorge* (o cuidar de ou por alguém) que é correlativa da noção de *Besorgen* (o cuidar de algo), que estabelece a nossa relação com os apetrechos, e de *Sorge* (o cuidado), que constitui a nossa relação connosco mesmos. A *Fürsorge* traduz o facto da nossa relação com os outros não ser uma relação de indiferença, mas haver sempre já um lidar com eles e um determinado modo de nos orientarmos em relação a eles. Esta noção consente, porém, dois sentidos. Em primeiro lugar, ela pode ser usada e tende a ser usada com o significado de solicitude, isto é, referindo somente o cuidado positivo que se tem pelos outros. Nesse caso, a noção perde a capacidade de dar conta de toda a complexidade da nossa relação com os outros. Por outro lado, a noção pode ser entendida de uma forma lata, sem qualquer especificação do tipo de cuidado. Nesse caso é algo que se verifica mesmo no caso de se torturar o outro. (Cf. *SuZ*, 121, onde Heidegger enumera vários modos possíveis de *Fürsorge*).

<sup>51</sup> *SuZ*, 118: “(...) die Seinsart des innerweltlich begegnenden Daseins der Anderen sich von Zuhandenheit und Vorhandenheit unterscheidet.” Cf. também GA 20, p. 333, *SuZ*, p. 123.

Em primeiro lugar, resulta do que vimos que o nosso acontecimento é de certa forma também um acontecimento de por mor de outros.<sup>52</sup> As coisas que encontramos reflectem não só as determinações decorrentes do nosso por mor de si (as nossas possibilidades), mas também as que decorrem do por mor de si de outros. A pertença do ser-com à essência de nós mesmos produz esta intervenção da esfera dos outros na determinação da nossa própria esfera. Aquilo com que eu entro em contacto resulta da intercepção do a caminho de si que é o meu e do a caminho de si do outro. Há, pois, um destino conjunto, o qual se encontra presente mesmo na inimizade ou na indiferença, onde eu não deixo de ter uma orientação relativamente ao acontecimento de outros.<sup>53</sup> É, pois, a partir deste destino conjunto que todos os momentos de contacto com outros recebem sentido (as conversas que temos, os trabalhos que empreendemos e tudo o mais, vise isso beneficiar os outros ou prejudicá-los) e é também a partir dele que a solidão e a ausência de outros enquanto algo procurado se define, como um fechamento a esse destino conjunto que o mantém enquanto aquilo a que se fecha.

Nós temos notícia do ser-o-aí dos outros, da forma como ele se encontra lançado num por mor de si, e isso revela-se fundamental para especificar o nosso acontecimento, para determinar ou enriquecer o mundo em que nós nos encontramos. Temos, então, algo que parece transcender o mero por mor de mim, mas isso acontecia já com os apetrechos. Também aí encontrávamos certas propriedades das coisas que determinavam a nossa própria lida, o nosso cuidar de nós no mundo. Um martelo não dá para almofada, por exemplo. O que acontece é que estas propriedades aparecem sempre à luz do por mor de mim e enformadas por ele. Algo do mesmo género acontece com os outros enquanto acontecimentos de por mor de si. Eles só podem ocorrer para nós ou só nos podem ocorrer se houver já um foco de por mor de mim que os deixe ocorrer como aqueles que determinam o meu mundo deste ou daquele modo, especificando assim e concretizando a pergunta pelos outros que ocorre sempre já com o meu ser. Os outros são sempre caracterizados por uma qualquer forma de intervenção no meu acontecimento. É completamente diferente para nós não ter ninguém à nossa volta ou encontrar alguém. É completamente diferente saber ou não saber se há outros e, a haver,

---

<sup>52</sup> Cf. *SuZ*, 123. “Enquanto ser-com o ser-o-aí é, por isso, essencialmente por mor dos outros.” (“Als Mitsein ‘ist’ daher das Dasein wesentlich umwillen Anderer.”)

<sup>53</sup> Cf. *ibidem*. “Mesmo quando o ser-o-aí de cada vez fáctico *não* se volta para os outros [*não* faz caso dos outros], supõe não ter necessidade deles, ou está sem eles, ele *é* no modo do ser-com. No ser-com enquanto por mor de outros existencial estão estes no seu ser-o-aí já tornados abertos.” (“Auch wenn das jeweilige faktische Dasein sich an die Andere *nicht* kehrt, ihrer unbedürftig zu sein vermeint, oder aber sie entbehrt, *ist* es in der Weise des Mitseins. Im Mitsein als dem existenzialen Umwillen Anderer sind diese in ihrem Dasein schon erschlossen.”)

o que terão eles em vista na sua vida. O outro ajuda a fixar a situação em que eu me encontro, ajuda a determinar o que é feito de mim. O nosso acontecimento tem, pois, uma constituição tal que o torna susceptível aos outros, tal como já antes víamos uma susceptibilidade às coisas num sentido lato, na medida em que elas nos permitem cuidar de nós no mundo, oferecendo-nos pontos de aplicação para a nossa existência, a partir dos quais a podemos desenvolver.

Acontece então que há uma sujeição dos outros e do seu por mor de si à estrutura fundamental do nosso ser-o-á: ao por mor de mim. Eles são um acontecimento intramundano. Perceber isso é fundamental para não perdermos de vista a natureza do nosso acontecimento. Por outro lado, é também importante que não percamos de vista o acontecimento do outro, como normalmente acontece. Ele caracteriza-se por trazer consigo uma determinação que eu não costumo acompanhar no contacto com ele. Ele é um acontecimento de por mor de si tão universal como o meu. Logo, é um acontecimento de por mor de si para o qual o meu acontecimento é determinado funcionalmente, isto é, a partir da forma como interfere no seu por mor de si. Isso traz consigo toda a carga que antes analisámos. Ele também tem de carregar o fardo de ser ele mesmo e a possibilidade de deixar de ser, lidando com isso sempre de um determinado modo. Isso está encerrado no acontecimento de outro e, no entanto, não é isso que nós focamos quando lidamos com outro. Em primeiro lugar, nós não temos possibilidade de sair da prisão do nosso próprio acontecimento, desfazendo o por mor de mim que nos constitui, de modo a activar o por mor de mim do outro e encontrar aquilo que constitui o mundo do outro. Os outros são algo que nós, em última análise, desconhecemos – não os outros enquanto outros, mas os outros enquanto eu. É isso que Heidegger tem em vista ao dizer: “eu nunca tenho o ser-o-á do outro no modo original, o único modo adequado de ter o ser-o-á: eu nunca sou o outro.”<sup>54</sup>

Por outro lado, no nosso contacto com os outros não somos assombrados pelo mistério do que eles possam ser. Por isso, resistimos à conclusão de que os outros são algo que nós desconhecemos. Nós julgamos conhecê-los quase perfeitamente, com excepção de algumas pequenas ilhas de indeterminação. Não conheço este ou aquele aspecto da sua vida. Mesmo sendo confrontados teoricamente com a impossibilidade de conhecer o acontecimento dos outros, dificilmente sentimos perplexidade perante eles. Eles são o que são e eu não tenho dificuldades em lidar com isso. Tal acontece porque

---

<sup>54</sup> GA 64, 115: “Das Dasein des Anderen habe ich nie in der ursprünglichen Weise, der einzig angemessenen Art des Habens von Dasein: den Anderen *bin* ich nie.”



eles são derivados do meu acontecimento de por mor de mim e têm já uma determinação bastante precisa. Sei com o que é que posso contar. Há já uma definição dos outros, mas esta é dada pelo cruzamento deles com o meu acontecimento. Há uma identificação pacífica e resolvida dos outros, mas isso deve-se à redução dos outros a um carácter funcional. Contudo, se tento focar o próprio acontecimento para que remeto, vejo-me incapaz de o seguir, pois ele implica a própria destruição do centro do universo no meu acontecimento.<sup>55</sup> É um outro mundo, no fundo, sem que com isso queiramos dizer que estamos sozinhos, sem qualquer outro no nosso mundo. Mesmo produzindo-se uma crise correspondente a não estar a acompanhar o acontecimento do outro enquanto tal, continua a haver a remissão para outros em tudo aquilo que encontramos, continuamos a estar num mundo partilhado, simplesmente esses outros para que o nosso próprio acontecimento remete são outros desconhecidos, a que não conseguimos aceder. A crise produz ela própria uma modalidade de ser-com e não nos torna absolutamente fechados a outros. Há uma abertura indeterminada.

Note-se que a análise feita até agora difere das análises que procuram determinar um acesso cognitivo aos outros concretos a partir de fora. Heidegger refere-se a essas análises sob a designação de *Einfühlung* (empatia ou intropatia), usando assim o termo que encontramos em Husserl e em vários outros autores para designar o acesso aos outros.<sup>56</sup> Elas implicam uma compreensão do “aí” que nós somos como estando fechado em si e é precisamente a isso que Heidegger se opõe. “Nunca é primeiramente dado um eu isolado sem os outros”<sup>57</sup>. Nós encontramos-nos sempre já saídos do isolamento, mesmo na solidão, de tal modo que nos encontramos sempre já junto dos outros, nem que seja dos outros possíveis, que ainda não conhecemos. Para usar as formulações de GA 29/30, há sempre já um transpor-se (*Sichversetzen*), um acompanhar (*Mitgehen*) o acontecimento dos outros.<sup>58</sup> Esse transpor-se encontra-se facticamente documentado, uma vez que há partilha de comportamentos, no entanto, também nos lamentamos da sua limitação. Temos, pois, um problema de amplitude. Note-se, no entanto, que quando

---

<sup>55</sup> Isto é algo que Heine exprime muito bem numa passagem da terceira parte dos *Reisebilder* (*Reise von München nach Genua*, XXX): “Denn jeder einzelne Mensch ist schon eine Welt, die mit ihm geboren wird und mit ihm stirbt, unter jedem Grabstein liegt eine Weltgeschichte.”

<sup>56</sup> Cf. GA 20, 334s., SuZ, 124s., GA 27, 140s., 145, GA 29/30, 298-301.

<sup>57</sup> SuZ, 116: “(...) ist am Ende ebensowenig zunächst ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen.”

<sup>58</sup> Cf. 295-306, onde Heidegger discute a possibilidade do “aí” que nós somos se transpor noutros entes. Ele distingue entre uma pedra, um animal e um homem. Não podemos transpor-nos numa pedra, porque ela não tem nenhuma esfera que o permita. O animal tem uma tal esfera, de tal modo que permite a pergunta a respeito de ser possível ou não transpor-nos nele. Quanto aos homens, porém, nós encontramos-nos sempre já nessa transposição, acompanhando o seu acontecimento.

não acompanho um outro concreto, isso não corresponde a uma total exterioridade do outro, mas é algo que faz parte do meu próprio acontecimento que me permanece subtraído. Eu relaciono-me com isso ao modo da subtracção.

Com isto, podemos perceber as duas razões que Heidegger aponta para o predomínio de análises dos outros a partir da *Einführung*, da invasão cognitiva.<sup>59</sup> Em primeiro lugar, o facto de normalmente nos darmos com os outros no modo da distância, ou seja, o haver uma relação pouco íntima ou especificada com os outros, sugere que não há de todo relação e que esta tem de ser, antes de tudo o mais, constituída.<sup>60</sup> Por outro lado, a construção teórica do nosso acontecimento como algo primariamente fechado em si e que só depois acede cognitivamente ao mundo faz com que também os outros sejam vistos como algo exterior, a que se acede posteriormente, com a mediação do mundo. Nós, pelo contrário, tentámos ver que o “aí” é sempre já um acontecimento de abertura do mundo enquanto a totalidade de si a haver e que os outros não são simplesmente encontrados no meio disso, mas têm também de ser já abertos compreensivamente pelo “aí” – não os outros em si, que não sabemos a que poderão corresponder, mas os outros enquanto parte integrante e constitutiva do “aí” que eu sou. Por outras palavras, o projecto originário do por mor de mim traz sempre já consigo os entes intramundanos, só sendo possível enquanto tal estrutura complexa e unitária, e, para além disso, também os outros são uma questão que é já trazida por esse acontecimento, na medida em que também eles nos dizem respeito. A co-originariedade do ser-com não significa, por isso, que os outros não ocorram como entes intramundanos e que, enquanto tais, sejam fundamentalmente determinados a partir da sua interferência na minha vida. Em suma, o “aí” é sempre “aí-com”, sem que com isso seja posta em causa a estrutura fundamental do por mor de si.

---

<sup>59</sup> GA 29/30, 302.

<sup>60</sup> Heidegger diz que na quotidianidade nós encontramos os outros como algo que não nos diz respeito (cf. GA 20, 331, e SuZ, 121). No entanto, este modo de encontro não equivale a nada, mas é uma modalidade peculiar da *Fürsorge*. Em condições normais, nós temos um qualquer acompanhamento da esfera de outrem quando passamos ao seu lado, de tal modo que lhe damos espaço, não passamos na sua esfera de proximidade mais imediata, não olhamos fixamente para ele, não falamos como se não estivesse ali ninguém. É muito diferente nós passarmos ao lado de outrem ou passarmos ao lado de uma coisa.

#### IV. *Das Man*

O que vimos até aqui permite-nos aceder ao horizonte no qual se deve analisar *das Man*.<sup>61</sup> Consideremos, agora, a que é que este fenómeno corresponde. Para isso, é importante começar por ver o contexto preciso em que Heidegger trata dele. Quer em *Sein und Zeit*, quer nas análises paralelas de GA 20, *das Man* surge como resposta à pergunta: quem é o ser-o-aí na sua quotidianidade?<sup>62</sup> Este quem é, como anteriormente dissemos, um dos três momentos da estrutura fundamental e indecomponível do aí: o ser-no-mundo. Enquanto tal, reflecte já a revisão do ente que nós somos, de tal modo que não se pergunta pelo “quê”, mas pelo “quem”, correspondendo tal pronome interrogativo à compreensão de que há um si mesmo a quem o “aí” pertence. Este si mesmo está de cada vez lançado no “aí”, isto é, na totalidade do si a haver, confrontando-se com esse lance e consigo mesmo enquanto aquele que se encontra aí lançado. Podemos também falar, em vez de si mesmo, de um eu. O ser-o-aí é de cada vez meu. Tal parece ser a resposta óbvia à pergunta pelo quem: o ser-o-aí sou eu. Heidegger, no entanto, põe a hipótese de o ser-o-aí “primariamente e o mais das vezes” não ser eu.<sup>63</sup> Isto é, desde logo, problemático: como é que o acontecimento que eu sou pode não ser eu? Como é que o si mesmo pode não ser ele mesmo? Uma tal tese parece ser paradoxal, especialmente depois de termos considerado tão detalhadamente o papel nuclear da determinação “si” na constituição do “aí” e de tudo o que ocorre nele. Como pode Heidegger justificar esta afirmação? A resposta passa por *das Man*, mas não é fácil de perceber como. O que é que *das Man* é para poder servir como resposta à pergunta pelo “quem” e como é que ele se constitui como tal resposta? Como tentaremos ver, estas duas perguntas são, na verdade, uma.

Começemos por considerar brevemente a noção de quotidianidade (*Alltäglichkeit*), uma vez que é nela que o ser-o-aí é *das Man*.<sup>64</sup> Esta não corresponde a

---

<sup>61</sup> A respeito desta noção, cf. GA 62, 92, 211, 358, 366, GA 63, 17, 31, 85, 94, 98s., 102, GA 64, 20, 26s., 29, 34s., 36, 43, 47s., 51s., 54, 61, 68s., 76s., 113s., GA 17, 62ss, 73s., 341, 345, 354, GA 20, 193, 336ss., 371ss., 383ss., 390, 405ss., 421, 436s., SuZ, 126-130.

<sup>62</sup> Cf. SuZ, 114, GA 20, 336.

<sup>63</sup> Cf. SuZ, 115s.

<sup>64</sup> A respeito desta noção, veja-se GA 17, 289s., GA 63, 29s., 85, 87, 99, GA 64, 33s., 61, 75, 100, 113s., GA 20, 207-209, 335ss., 351, 372, 388ss, 435s., 438, SuZ, 16s., 43s., 50s., 127s., 175, 179, 181, 232ss., 289, 332, 370s., GA 24, 227s, 243s., 409-412, GA 26, 15, GA 29/30, 31, 398-402, 405, 428, GA 9, 110, KPM 227-228.

um mero conceito estatístico, embora esteja intimamente associada a uma expressão muitas vezes usada por Heidegger: “primariamente e o mais das vezes” (“*zunächst und zumeist*”). Não é por se encontrarem semelhanças naquilo que acontece todos os dias que a quotidianidade ocorre. Podia haver imensas semelhanças nos acontecimentos de todos os dias durante quatro anos e, ainda assim, nunca ter havido quotidianidade, nem mesmo olhando retrospectivamente. Se nesses quatro anos houvesse sempre indeterminação radical quanto ao futuro, não haveria quotidianidade, pois esta implica uma determinada segurança e integração existenciais, um saber com o que se pode contar. Este saber com o que se pode contar não significa que esteja tudo já previsto. Pode viver-se uma vida de aventura e isso não significa que não haja quotidianidade. O fundamental nesta é que haja um caminho estabelecido, de tal modo que eu não preciso de me preocupar com ele, mas apenas com as etapas em que de cada vez me encontro. Nesse sentido, resulta da quotidianidade um determinado torpor, na medida em que a nossa atenção é deslocada das questões de fundo para o que está na ordem do dia.<sup>65</sup> Nós domesticamos a vida de tal modo que não precisamos de perder tempo a decidi-la. Construimos um “*zumeist*” como uma casa para habitar, isto é, como um modo de ser, podendo recorrer ou não a estatísticas, e é nesse “*zumeist*” que nós normalmente nos encontramos. Daí que a quotidianidade seja o modo como nós primariamente e o mais das vezes somos.

Com isto, pusemos em relevo alguns aspectos da quotidianidade, os quais só poderão ser adequadamente compreendidos a partir da análise de *das Man*, devido à conexão íntima que há entre ambos os fenómenos. Contudo, antes de avançarmos para a análise de *das Man*, é importante considerar melhor o movimento que está em causa na constituição da quotidianidade. Esse movimento tem como elemento fundamental aquilo a que Heidegger chama *Aufgehen in der besorgten Welt* ou simplesmente *Aufgehen in der Welt*.<sup>66</sup> O verbo *aufgehen* é de difícil tradução. Tem em si a ideia de estar absorvido em alguma coisa, dedicar-se completamente a ela, mas também significa esgotar-se em algo, não ser mais do que isso. Aquilo em que nos absorvemos ou em que

---

<sup>65</sup> Os acontecimentos extraordinários, pelo contrário, tendem a fazer-nos pensar na vida no seu todo, daí que sejam também uma ameaça à segurança e integração existenciais, uma vez que podem fazer com que questionemos a vida que levamos.

<sup>66</sup> A respeito da noção de *Aufgehen*, cf. *GA 60*, 200, 227s., 239s., *GA 61*, 90, 194, 103, 123, 132, 412, *GA 62*, 17, 355ss., 359ss., 362, 366, *GA 63*, 103, 112, *GA 64*, 23, 28s., 38, 41ss., 51, 59, 68s., 71ss., 76, 87, 89, 90s., 100, *GA 17*, 84, *GA 18*, 108, *GA 20*, 137, 250, 267s., 286, 289, 329, 336, 339, 350s., 352s., 407, 420, *GA 21*, 156s., 230s., *GA 24*, 250, 463, *GA 26*, 174, *GA 27*, 135, 148, 333ss., 357, 359, *SuZ*, 51, 54, 71s., 75s., 111, 113, 125, 129s., 167, 172, 175s., 184, 189, 192, 203, 222, 224s., 252, 270, 315, 322, 354s., 369, 389, *GA 29/30*, 153, 513, *ZS 205s.*, 256.

nos esgotamos são as desincumbências em que de cada vez estamos lançados. Recordemo-nos do que vimos anteriormente. Nós estamos sempre naquilo a que Heidegger chama o mundo oficinal, ou seja, regidos por uma determinada desincumbência. Não acontece, no entanto, que todo o sentido da vida se esgote nessa desincumbência, mas ela é intrinsecamente remissiva para o plano da minha vida no seu todo, o qual é unificado pelo por mor de mim. Pode acontecer, no entanto, que nós não foquemos essa remissão. Ela pode passar despercebida enquanto estamos a fazer algo. Somos, então, uma espécie de autómato de um projecto que não estamos a acompanhar. Nesse sentido, a alternativa ao *Aufgehen* não passa por termos sempre em vista o futuro a médio e longo prazo. Não é por pensarmos já na totalidade da licenciatura, evitando assim que nos preocupemos excessivamente com um teste, que fugimos ao *Aufgehen*, pois isto é ainda uma modalidade sua, caso não se tenha em vista aquilo que abre todos esses horizontes: o acontecimento de estar entregue a si mesmo para ser. É isso que se perde no *Aufgehen*.

Podemos perceber melhor do que se trata se analisarmos o que está implicado no seguinte enunciado: “No em-primeiro-lugar-e-o-mais-das-vezes do tratar-de-assuntos quotidiano o ser-o-aí, que de cada vez é, é sempre aquilo que faz”.<sup>67</sup> Heidegger dá então o exemplo de profissões, mas isso faz perder de vista aquilo que está verdadeiramente em causa. Vejamos o exemplo da licenciatura. O que é que se perde por se perder de vista o horizonte que nós próprios somos? Não se perde algo que é excessivo relativamente à licenciatura, mas algo que constitui o seu próprio sentido. Não sei dizer porque é que esse projecto é melhor que outros, isto é, porque é que sigo esse projecto e não outros. Por outro lado, não sei dizer para que é que eu sigo esse projecto, o que é que é isso de que estou a caminho. Há um obscurecimento do projecto em que estou lançado, o qual só vale como óbvio porque me encontro submerso nas suas etapas, não o questionando. Nesse sentido, este obscurecimento é acompanhado de um obscurecimento de mim mesmo enquanto aquele que está aí lançado. Eu torno-me um mero executor desse projecto. Foi nesse sentido que falámos de um autómato. Este encontra-se lançado numa determinada possibilidade com a qual se identifica, mas que não compreende a partir da unicidade da sua vida. É uma possibilidade desenraizada e impessoal, uma possibilidade em geral. Nesse sentido, eu sou o que faço, na medida em que sou meramente algo que se faz e não o ser-o-aí que eu sou e que está a fazer isso.

---

<sup>67</sup> GA 20, 336. “(...) im Zunächst und Zumeist des alltäglichen Besorgens ist das jeweilige Dasein immer das, was es betreibt.”

“Com isto, o ser-o-aí é algo que os outros também podem ser e são”.<sup>68</sup> As possibilidades de emprego vital passam a ser vistas como algo disponível para qualquer um e repetível. Perde-se a sensibilidade à diferença, de tal modo que, a despeito de nós sermos acontecimentos diferentes uns dos outros, não deixamos de estar a fazer o mesmo e a viver a mesma situação. Esse é o reconhecimento que primariamente e o mais das vezes temos de nós próprios. É também o reconhecimento que temos dos outros. “No que é tratado no mundo em nosso redor, os outros ocorrem como aquilo que eles são; eles *são* aquilo que fazem.”<sup>69</sup> Não encontramos acontecimentos transparentes de si, mas encontramos os outros desenraizados do seu próprio acontecimento e definidos a partir de possibilidades genéricas. Eles são a profissão que desempenham, são nossos colegas ou aqueles que não têm nada que ver connosco, são simpáticos ou antipáticos, prestáveis ou mentirosos. Tudo isso são determinações básicas de lida, por um lado, e, por outro lado, são vistas como completamente reiteráveis na forma como aparecem. Nada dizem do acontecimento de ser-o-aí que está “por trás” delas.

O que acabou de ser dito não significa que o aí deixe de ser por mor de si. O que acontece é que aquilo que nós fazemos passa a constituir-se como uma desformalização deste por mor de si, de tal forma que o acontecimento da vida passa a identificar-se com uma determinada desincumbência: tornar-se famoso, rico, poderoso, virtuoso ou sábio, casar ou ter filhos e cuidar deles. Há muitas possibilidades. O que interessa é a adopção de um determinado sentido para a vida. Isso é fundamental para perceber o que está em causa em *das Man*, isto é, na resposta à pergunta pelo quem da quotidianidade. Reconsideremos o que acabámos de ver. Não acontece apenas que eu e os outros sejamos sempre o que fazemos, isto é, adoptemos uma determinada possibilidade como desformalização do si a haver, como sentido da vida, e não tenhamos qualquer relação uns com os outros enquanto estamos absorvidos nessa possibilidade. Pelo contrário, nós cruzamo-nos uns com os outros enquanto tratamos dos nossos assuntos, encontramos-nos a desempenhar esta ou aquela tarefa, mergulhados nesta ou naquela desincumbência, orientados (ou sugerindo estar orientados) por este ou por aquele sentido. Este encontro, por seu turno, não é um mero tomar nota daquilo que o outro anda a fazer, mas ele é caracterizado por aquilo a que Heidegger chama *Abständigkeit* e que podemos traduzir por demarcação. A cada momento encontramos-nos lançados num “cuidar da diferença

---

<sup>68</sup> *Ibidem*. “Hierbei ist das Dasein etwas, was auch Andere sein können und sind.”

<sup>69</sup> *SuZ*, 126. “Im umweltlich Besorgten begegnen die Anderen als das, was sie sind; sie *sind* das, was sie betreiben.”

que há em oposição aos outros” (“*die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen*”).<sup>70</sup> Nós somos “inquietados pelo cuidar desta distância”<sup>71</sup>. Este cuidado com a diferença, por seu turno, consente várias modalidades: anular a diferença, diminuí-la ou manter a primazia sobre os outros. Em todas as modalidades há, no entanto, um diagnóstico da situação em que estamos, da forma como estamos a conduzir a vida, em função dos outros que encontramos à nossa volta. Se ficamos atrás dos outros, então não temos grande valor, se estamos à sua frente, somos bons. Este último momento não deve ser desconsiderado: ficar à frente dos outros é importante. Olhamos para eles de cima para baixo. Isso não significa que nesse momento sejamos indiferentes aos outros, mas é preciso que todos concordem que esta ou aquela possibilidade em que eu me demarco são o que importa na vida.

Este momento da nossa relação com os outros tem um carácter formal. Ele não estabelece por si mesmo quais as componentes da vida que vão ser comparadas e com cuja diferença nos ocuparemos. Isso é estabelecido a partir do próprio ser-uns-com-os-outros. Não há uma decisão a solo daquilo daquilo que importa na vida. Daí que Heidegger diga: “O ser-o-aí enquanto ser-uns-com-os-outros quotidiano está sob o domínio dos outros”.<sup>72</sup> Este domínio, no entanto, não resulta de eles serem mais fortes ou de exercerem sobre nós uma qualquer pressão. Não é por eles de alguma forma nos premiarem ou castigarem que a sua orientação vital passa a fazer sentido para nós. Isso poderia acontecer de tal modo que nós fingíssemos concordar com eles. O que acontece, no entanto, é que nós adoptamos um sentido para a vida a partir da interpretação dos outros que encontramos à nossa volta. Há uma sujeição à sua perspectiva, de tal modo que o domínio é inconspícuo e afecta o próprio núcleo da nossa orientação vital, a qual é prescrita a partir deles e da orientação vital que neles encontramos. Nesse sentido, nós pertencemos aos outros, somos como eles, temos a mesma perspectiva. Aí reside o verdadeiro domínio, como se torna patente através de um outro enunciado de Heidegger: “O ser-o-aí enquanto ser-com é *vivido* pelo ser-o-aí-com dos outros e pelo mundo de que ele trata”.<sup>73</sup> Aquilo que os outros fazem e a forma como conduzem a sua

---

<sup>70</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>71</sup> *Ibidem*. “(...) von der Sorge um diesen Abstand beunruhigt.”

<sup>72</sup> *Ibidem*. “Das Dasein steht als alltägliches Miteinandersein in der *Botmäßigkeit* der Anderen.”

<sup>73</sup> GA 20, 337. “Das Dasein als Mitsein *wird* von dem Mitdasein der Anderen und der von ihm so und so besorgten Welt *gelebt*.” A tradução de “*wird gelebt*” por “é vivido” ganha alguma ambiguidade em português, na medida em que nós também dizemos que a vida que alguém viveu é vivida por outrem, no sentido em que esse outrem passa pelas mesmas situações. No entanto, não é disso que se trata neste enunciado de Heidegger, mas sim de uma forma passiva de viver a vida, é que é outro que a vive e não o próprio.

vida é aquilo que me vive a mim mesmo, pois sujeito-me a eles. Este último aspecto é fundamental e não deve nunca ser perdido de vista. A passividade resulta de uma actividade minha de entrega da decisão do sentido aos outros.

Até aqui a nossa análise desenvolveu-se sem precisar quais são os outros que estão aqui em causa. Heidegger diz que não são outros determinados, mas qualquer um pode substituí-los.<sup>74</sup> Isto não significa, a nosso ver, que tanto pode ser um como outro, desde que tenham a mesma orientação vital. Significa sim que tanto pode ser uma orientação vital como outra, desde que me permita estar orientado. Esta em causa algo formal, que não especifica a sua matéria. Os outros são aqui um instrumento de determinação da vida própria, de tal modo que não precisam de corresponder a todos os outros que nós encontramos. Podemos não nos importar com determinados grupos sociais ou com determinadas faixas etárias e importar-nos com outras. Não vivemos numa obsessão por calcular tudo na perfeição e saber exactamente qual é a maioria, pois não o que está em causa não tem que ver com ela. Aquilo de que precisamos é uma resolução para a vida. Nesse sentido, o que acontece é que nós normalmente temos já uma selecção feita, de tal modo que os outros são um grupo preciso, correspondente a estas ou àquelas possibilidades existenciais, e todos os outros não importam. Este grupo pode ser uma minoria, uma qualquer vanguarda da humanidade, pode até nem existir de facto, estar remetido para um futuro em que finalmente serei entendido e reconhecido. Isso não impede que se olhe para todos os outros como aqueles que não sabem o que estão a fazer, como desconhecedores do que verdadeiramente importa. Qual é, então, o princípio de escolha dos outros que importam? À partida, nós parecemos nascer e crescer no meio de outros específicos, de tal modo que não temos grande escolha. Como a partir deles vamos formando um determinado reconhecimento da vida, isso permite-nos entrar em contacto com outras possibilidades, relativas a outros diferentes, as quais poderão receber de nós a importância e a autoridade sobre a nossa vida, criando assim um novo reconhecimento.

A partir do que vimos, percebemos que “os outros” correspondem a um determinado reconhecimento fechado do que está em causa na vida. Sendo assim, o próprio pertence aos “outros” que estão aqui em causa, na medida em que ele próprio adopta esse reconhecimento. Com isto estamos em condições de perceber o que Heidegger quer dizer quando escreve: “O quem não é este e não é aquele, não é o

---

<sup>74</sup> Cf. *SuZ*, 126. “Diese Anderen sind dabei nicht *bestimmte* Andere. Im Gegenteil, jeder Andere kann sie vertreten.”



próprio e não é alguns e não é a soma de todos. O ‘quem’ é o neutro, *das Man*.” Nós não somos este ente concreto que corresponderia ao reconhecimento de nós como o ser-o-aí que somos. Não somos outro ser-o-aí qualquer que não o nosso. Não somos alguns entes concretos unidos nem a soma de todos os acontecimentos de ser-o-aí. Nós não somos quem somos e não transcendemos isso para chegar a outro ou a um conjunto de outros entes concretos. Nós somos o abstracto, o “a gente”, aquilo que se é e se deve ser, *das Man*. Essa entidade abstracta refere-se a um nós indeterminado (nós que...), isto é, a uma multiplicidade, mas essa multiplicidade é algo que se constitui na nossa própria perspectiva. Como vimos, é possível que não haja outros de facto e, mesmo que se tenha em vista os outros que estão à nossa volta, é possível que tenhamos percebido mal qual é a sua interpretação da vida. Isso não impede que haja uma enorme evidência a respeito da interpretação adoptada e que tudo seja determinado a partir dela. Há uma interpretação já feita, fechada, canonizada, daquilo que se deve fazer, do modo como se deve ver. É a isto que Heidegger chama a ditadura de *das Man*.<sup>75</sup> Tal ditadura consiste na prescrição de um modo de ser, o qual Heidegger diz ser o modo de ser da quotidianidade.<sup>76</sup> Compreendemos agora melhor porque é que esta não é um mero conceito estatístico, mas depende de uma constituição peculiar.

Vejamos melhor o que está em causa nesta ditadura a partir da consideração outros modos de ser de *das Man* (para além da demarcação) que Heidegger identifica e que são muito importantes na definição desta entidade. Embora estejam presentes no que vimos até aqui, não foram ainda postos em relevo. Um desses modos de ser é a *Durchschnittlichkeit*, a medianidade ou mediocridade (usando aqui a palavra no seu sentido original).<sup>77</sup> Heidegger diz que o ser-uns-com-os-outros trata dela, é uma desincumbência sua.<sup>78</sup> Isso tem dois sentidos, na medida em que a medianidade corresponde a duas coisas relacionadas entre si. Por um lado, cada um de nós procura não destoar em relação àquilo que é fundamental, submetendo-se para isso a um conjunto de costumes ou normas adquiridas. Pode contrapor-se que há muitos que procuram ser diferentes, mas o sentido dessa diferença reside precisamente em nós não sermos indiferentes ao que os outros à nossa volta fazem. Para além disso, não só acontece que aqueles que procuram ser diferentes tendam eles mesmos a constituir

---

<sup>75</sup> Cf. *SuZ*, 126.

<sup>76</sup> Cf. *SuZ*, 127.

<sup>77</sup> A respeito desta noção, cf. *GA* 62, 207, 210, 286, 358, 366, *GA* 63, 85, 87, *GA* 64, 27, 35, 52s., 87, 93, 102, 113s., *GA* 17, 91, 117, 277, 286, 288, 318, *GA* 20, 205, 336, 338s., 436, *GA* 21, 229s., *SZ*, 43s., 127ss., 168, *GA* 24, 30, 219, *GA* 29/30, 32, 505.

<sup>78</sup> *SuZ*, 127. “(...) das Miteinandersein als solches die *Durchschnittlichkeit* besorgt.”

grupos (nem que seja aquele grupo que nunca se reúne, constituído pelos que não pertencem a nenhum grupo e que têm apenas isso em comum), mas também se verifica que esta diferença pressupõe a importância de um mesmo aspecto no qual ambas as partes diferem. Quem se veste diferentemente continua a reconhecer a importância do vestuário, simplesmente varia o estilo. Nesse sentido, a originalidade ocorre no espaço da medianidade. Por outro lado, a *Durchschnittlichkeit* tem o sentido de mediocridade na medida em que ela é uma compreensão desenraizada dos conteúdos em questão. A sua importância deriva do facto de outros lhe darem importância. Não há um confronto directo com as possibilidades em causa. O essencial é jogarmo-nos em algo mediano, algo que não seja especificamente meu, mas sempre nosso. Esforçamo-nos sempre por isso, mesmo que mais ninguém seja como nós. Nesse caso, podemos sentir-nos desintegrados, mas não deixamos de nos preocupar com o mediano e de nos orientar pelo mediano que achamos que devia haver.

Heidegger mostra que este cuidar da medianidade revela uma outra tendência do ser-o-aí: a *Einebnung* (o nivelamento) de todas as possibilidades de ser.<sup>79</sup> Tudo aquilo que é extraordinário é rebatido para um mesmo plano. Poderíamos falar de uma assimilação, na medida em que aquilo que se destaca é reinterpretado à luz da interpretação prescrita por *das Man*. O que aparece como tendo primazia, como original, conquistado ou secreto (para usar os exemplos que Heidegger dá), perde esse seu carácter e torna-se trivial. É integrado na medianidade, naquilo que é conhecido, que é esperado, que é devido. Isso mesmo que parecia revelar mais do que a mera rotina, o mero tratar de assuntos quotidiano, é trazido ao nível de tudo o resto, perdendo assim a possibilidade de espantar. Tudo é medíocre, de tal modo que as modas vão-se sucedendo sem que se pergunte pelo sentido último do que quer que seja.

A partir daqui podemos compreender o que está em causa na *Öffentlichkeit*, isto é, na publicidade ou no domínio público.<sup>80</sup> Heidegger diz que “o mundo é sempre já primariamente dado como mundo comum”, de tal modo que não tem cada um o seu mundo privado e, então, chegar-se-ia a acordo a respeito de um mundo comum.<sup>81</sup> Ao falarmos aqui de mundo comum, isso não significa um mundo que alargue o por mor de mim a um por mor de nós. O que acontece é que o por mor de mim está ocultado e

---

<sup>79</sup> Para esta noção, cf. GA 64, 47, 113s., SZ, 126ss.

<sup>80</sup> A respeito desta noção, cf. GA 62, 50, 211, 268, 357s., 366, GA 63, 31, 54, 62, 103, GA 64, 27, 34, 35s., 38, 48, 87, 90, GA 17, 32, 35s., 51, 62, 131, 136, 150s., 171, 263s., 266, 276s., 348, 351s., 354, 356, 358, 365, 367, GA 18, 341, GA 20, 255, 339s., 370, 436, SuZ, 127s., 138, 167, 169, 174s., 188s, 190, 192, GA 9, 116.

<sup>81</sup> Cf. GA 20, 339. “Die Welt ist immer schon primär als die gemeinsame Welt gegeben (...)”.

encoberto, não só o meu, mas também o dos outros, de tal modo que se cria a ilusão de vivermos em verdadeira comunidade, sob o domínio de uma compreensão transparente do que é o mundo, isto é, do que é a vida. Os problemas a esse respeito são apenas regionais, dizendo normalmente respeito a questões técnicas e não a questões de fundo. Estas não são nunca suscitadas, de tal modo que não se obtém transparência a respeito do nosso acontecimento. Nesse sentido, e tendo em conta a articulação que anteriormente vimos entre a estrutura fundamental do nosso acontecimento e todos os entes que ocorrem neles, percebemos que a distorção em causa na publicidade não se refere apenas a nós mesmos e ao mundo em geral enquanto totalidade do si a haver, mas tudo é afectado por esta distorção, na medida em que as remissões fundamentais são obscurecidas. “A publicidade obscurece tudo e faz passar o que é assim encoberto por algo conhecido e a todos acessível”.<sup>82</sup> Este aspecto é muito importante e ainda não foi suficientemente salientado.

A publicidade não se reconhece como um olhar difuso, mas vive-se como um acompanhamento perfeito de tudo. Aquele que está sob o domínio dos “outros”, de *das Man*, está de boa fé.<sup>83</sup> Ele supõe ter já descoberto o que está em causa na vida, o que esta é, conseguindo apenas reconhecer encobrimentos parciais e regionais: não sabe o que se passa na China neste momento nem sabe a composição química de um minério qualquer. De qualquer forma, isso interessa pouco ou nada. O fundamental é aquilo que já está estabelecido, para si e para todos os outros. É algo público. É nesse horizonte do já estabelecido que todos vivem (eu e os outros que me aparecem). Esse é o mundo público. Nesse sentido, *das Man* tem algo de positivo.<sup>84</sup> Ele é uma instância criadora, que define todos os entes intramundanos a partir de si e cria o seu próprio mundo. É isso que está em causa na noção de *Man-selbst*. O si próprio por mor do qual todos os entes intramundanos ocorrem é reduzido a *das Man*. Tendo-se constituído do modo que vimos, ele produz agora a partir de si a definição de todos os mundos oficiais por que passamos, consequentemente, de todos os entes que encontramos a partir deles. Tudo tem o seu papel e o seu valor definido em função dessa entidade. É ela que anima internamente o acontecimento de tudo aquilo que encontramos na quotidianidade.

A respeito da noção de *Man-selbst*, é importante perceber que ela é apenas uma explicitação daquilo que está já em causa em *das Man*. Não se pretende sugerir que há

---

<sup>82</sup> *SuZ*, 127. “Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.”

<sup>83</sup> Cf. *GA* 20, 377.

<sup>84</sup> Cf. *GA* 63, 17. “Das *Man* hat etwas bestimmtes Positives.”

qualquer coisa aí fora de nós que é o próprio *das Man* e que exerce um qualquer poder sobre nós, transformando-nos então em *Man-selbst*. O que há é um conjunto de interpretações que nos aparecem e das quais nós adoptamos uma como identificação do que está em causa na vida, dando assim origem e tornando-nos desse modo *das Man*. Esta entidade só pode ocorrer a partir do próprio, de tal modo que ela não ocorre independentemente do ser-o-aí, mas é antes um modo de ser do próprio ser-o-aí enquanto ele é ser-com.<sup>85</sup> Ao sermos confrontados com esta análise, no entanto, nós tendemos a pensar que *das Man* tem que ver com alguns comportamentos e com certas formas de pensar, de tal modo que ele é facilmente identificável e evitável. Só quando a pessoa se diluísse nessa forma de agir e de pensar é que estaria sob o seu domínio e só então é que ocorreria um *Man-selbst*. Se nós formos originais ou inovadores, se não fizermos as coisas só porque os outros as fazem, então estaremos a salvo de *das Man*. O que se perde de vista é esta mesma identificação é já implicitamente dominada por um *das Man*, que identifica os outros como imitadores das modas e que estabelece o sentido da vida como sendo a originalidade, a genuinidade ou algo do mesmo género. Continua a haver uma prescrição que localiza o próprio e todos os outros, uma resolução para o sentido das suas vidas, sem que isso equivalha a uma transparência relativamente aos seus próprios acontecimentos de ser-o-aí.<sup>86</sup>

A partir daqui podemos perceber porque é que Heidegger diz: “cada um é o outro e nenhum ele próprio”.<sup>87</sup> O eu próprio é substituído pelo “outro” enquanto ele é algo constitutivo do meu ponto de vista. O “outro” assume as funções de orientador vital, de definidor de um destino de si. Enquanto tal, o próprio acontecimento é distorcido e encoberto. Por isso, *das Man* é ninguém, como Heidegger diz.<sup>88</sup> Aquele para o qual *das Man* acontece (isto é, aquele que é no modo de *das Man*) não é verdadeiramente o seu aí, na medida em que não se compreende enquanto tal. Estamos perante um estranho acontecimento que tem a possibilidade de não coincidir consigo e de não ser aquilo que é. Na verdade, isto acontece não só em relação ao próprio acontecimento de ser-o-aí no qual *das Man* ocorre, mas em relação a todos os outros que esse ser-o-aí encontra. Também esses outros não são vistos a partir da sua própria

---

<sup>85</sup> Cf. *SuZ*, 128.

<sup>86</sup> O próprio Heidegger menciona esta possibilidade de o próprio *das Man* identificar um *das Man* falso, evitá-lo e assim julgar estar a ser si próprio, ao dar o seguinte exemplo a respeito da ditadura de *das Man*: “nós afastamo-nos também de grande multidões, como a gente se afasta”. Cf. *SuZ*, 127. [“(…) wir ziehen uns aber auch vom ‘großen Haufen’ zurück, wie man sich zurückzieht.”]

<sup>87</sup> *SuZ*, 128. “Jeder ist der Andere und Keiner er selbst”.

<sup>88</sup> A respeito da noção de ninguém (Niemand), cf. *GA* 64, 27, 29, 53, *SZ*, 128, 177, 253, 268.

essência, mas estão encobertos por *das Man*. Todos são *das Man*, o qual corresponde à contracção de uma multiplicidade. É uma mesma forma que se repete em múltiplos momentos individuais. Isso é possibilitado pelo próprio carácter horizontal do ser-com, que abre para todas as ocorrências possíveis de outros. *Das Man* substitui a própria determinação “outro acontecimento como o meu”, ou melhor, na medida em que eu próprio sou *das Man*, mantém-se a determinação “como o meu”, anulando-se o significado pleno da alteridade.

Tendo visto todos estes aspectos, é importante considerar um aspecto fundamental para o problema que nos propusémos. Heidegger diz que *das Man* exonera o ser-o-aí do seu próprio ser. O ser-o-aí perde a responsabilidade da sua orientação vital. Isso vai ao encontro de uma tendência do próprio ser-o-aí: a tendência para a facilidade. O ser-o-aí não quer uma vida complicada, cheia de crises e sem saber o que fazer, mas ele quer ser de forma desimpedida e realizar-se. Nesse sentido, as interpretações que ele encontra em seu redor vêm facilitar-lhe a vida e tirar-lhe a responsabilidade. O que é que isto significa? Não pode significar que essas interpretações o invadem e lhe tomam as rédeas da sua vida, pois essas interpretações são sempre já interiores ao seu acontecimento e ocorrem a partir dele. Por outro lado, esta exoneração também não significa que haja no interior do nosso acontecimento uma interpretação de tal modo irresistível que o ser-o-aí se vê dominado por ela. Como anteriormente vimos, o domínio decorre de uma sujeição. O ser-o-aí decide sujeitar-se a uma interpretação, isto é, a uma desformalização do cuidar de si que seja publicamente sancionada. Esta decisão é a base para a constituição de *das Man*, isto é, desta entidade que é toda a gente e ninguém. Uma qualquer interpretação é canonizada e usada como reconhecimento transparente do que está em causa na vida. É isso que exonera e que, enquanto tal, vai ao encontro da tendência para a facilidade, aumentando assim a convicção de que a vida está a ser devidamente conduzida.

Qual é, então, a alternativa a *das Man*? A resposta, tendo em conta o que já vimos, parece simples, pelo menos no primeiro momento. A alternativa corresponde à descoberta de si como ser-o-aí, donde resulta a compreensão de si mesmo como um acontecimento universal e a compreensão dos outros como acontecimentos equivalentes e, enquanto tais, algo que nos permanece subtraído. Nesse sentido, a descoberta de si corresponde a um isolamento (*Vereinzelung*). Este isolamento não significa deixar de ser com outros, mas sim deixar de nos definirmos a partir dos outros. Não mais nos tornamos nos outros de nós mesmos, obscurecendo com isso o nosso próprio

acontecimento e orientando-o a partir de uma interpretação disponível do que são as coisas. Nós somos devolvidos a nós mesmos, ao acontecimento universal de ser e ter de se ser. Também os outros são compreendidos a partir de uma devolução a si mesmos, o que equivale ao reconhecimento do seu mistério para nós. Em consequência disso, as coisas que eu vejo os outros fazer, os seus gestos, as suas palavras, tudo o que eu encontro dos outros a partir do meu mundo deixa de ser suficiente para constituir um sentido, pois aparece-me indeterminado no seu significado. Não mais encontramos uma orientação disponível, uma interpretação já feita do que é a vida. Somos, pois, chamados a decidir o sentido por nós mesmos. Tal chamada equivale a uma extraordinária tensão, resultante de termos de carregar connosco mesmos.

O momento de *krisis* que estamos aqui a considerar não diz apenas respeito à nossa própria identidade, deixando tudo o resto intacto, mas a estrutura do aí que nós somos faz com que tudo o que aparece no nosso horizonte (isto é, tudo o que aparece no mundo como totalidade do si a haver) seja afectado. Todos os apetrechos e todas as desincumbências ganham um novo aspecto, correspondente à perda da sua determinação habitual e já estabelecida. Todos eles procuram (ou melhor, nós procuramos neles) uma nova determinação. Não serve de nada dizer que ainda nos lembramos da determinação anterior. Continuamos a saber usar um martelo, mas isso não é suficiente para produzir uma pacificação existencial no momento em que o usamos, como antes acontecia. O *Aufgehen*, que antes era essencial para a determinação das coisas, fica agora impossibilitado. Para além disto, também a relação com os outros é afectada, na medida em que não mais se torna claro como lidar com eles. Ao perceber que desconheço o seu acontecimento e o núcleo de sentido que o constitui, fico sem saber o valor dos meus gestos ou das minhas palavras para ele. A orientação a que habitualmente recorria no contacto com eles revela-se inadequada e encobridora do que aí verdadeiramente se passa. Também aí se perde a habitual tranquilidade e se encontra uma súbita indeterminação.<sup>89</sup>

Não pretendemos, com tudo isto, legislar sobre impossibilidade de estabelecer uma definição ou uma orientação vital a partir de si mesmo. Queremos apenas sublinhar a dificuldade e a revolução relativamente à óptica de *das Man* que estão aí implicadas.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> Esta descrição corresponde àquilo que se passa quando estamos sob o domínio das disposições fundamentais, como a angústia ou o tédio profundo, as quais nos tiram ao domínio de *das Man* e nos devolvem a nós mesmos.

<sup>90</sup> Muitas vezes fala-se de fugir à multidão, mas isso não é suficiente, pois agir como membro de uma multidão é apenas uma das muitas formas que *das Man* pode assumir.

A partir daqui podemos perceber a diferença que está em causa nos conceitos de *Uneigentlichkeit* (inautenticidade) e de *Eigentlichkeit* (autenticidade). A inautenticidade corresponde a um obscurecimento do si e a uma consequente distorção de todo o acontecimento de ser-o-aí. A autenticidade, pelo contrário, corresponde à descoberta do si e à consequente revogação de tudo o que se encontra indevidamente estabelecido. É isso que Heidegger tem em vista ao dizer: “O *ser si próprio autêntico* não se baseia num estado de excepção, desligado de *das Man*, mas *é uma modificação existencial de das Man enquanto uma categoria existencial essencial*.”<sup>91</sup> Este estado de excepção corresponderia a não ser afectado por uma entidade externa. Não é isso que acontece. *Das Man* sou eu e não uma entidade externa. Nesse sentido ele tem de ser modificado, ou seja, eu tenho de ser modificado para poder tornar-me autêntico. Essa modificação tem de ocorrer na minha própria vida, no meu próprio acontecimento. Tal modificação, no entanto, não é feita de uma vez por todas, mas *das Man* continua sempre como tentação, como algo para que naturalmente tendemos, não só porque isso simplifica e facilita a vida, mas também por outras razões que já consideraremos.

Dito isto, é importante notar que esta nossa análise não pretende estabelecer a alternativa a *das Man* como algo “bom”, algo desejável, algo pelo qual se deve lutar. Não pretendemos isso nem o contrário. Não temos sequer meios para, de momento, perguntar pela utilidade ou bondade de qualquer uma das alternativas. Não é esse o problema que nos propusemos. Como Heidegger diz, “a caracterização destes fenómenos não pode ser interpretada como uma prédica de moral ou algo semelhante.”<sup>92</sup> Não está em causa a discussão de como devemos orientar as nossas vidas, mas apenas uma descrição de fenómenos. Esta descrição é, no entanto, um passo incontornável para qualquer discussão rigorosa da forma como devemos orientar as nossas vidas.

---

<sup>91</sup> *SuZ*, p. 130. “Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern ist eine *existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials*”.

<sup>92</sup> *GA 20*, 376. “Die Charakteristik dieser Phänomene darf nicht als Moralpredigt oder dergleichen gedeutet werden (...)”.

## V. O movimento do cair

Vimos que a constituição de *das Man* corresponde a um movimento do próprio si, que se sujeita à perspectiva dos outros e, desse modo, se torna ninguém. Cabe-nos agora analisar ao pormenor este movimento, ao qual Heidegger chama *Verfallen* (o acto de cair) ou, segundo a terminologia de *GA 61*, *Ruinanz* (ruinância).<sup>93</sup> Isso permitir-nos-á desenhar a nossa resposta à pergunta que inicialmente fizemos.

Primeiro que tudo, há que chamar a atenção para possíveis mal-entendidos relativamente à noção de cair, para os quais o próprio Heidegger chama a atenção. Ele diz que o cair é “um modo fundamental do ser da quotidianidade”.<sup>94</sup> Isto não significa que nós tenhamos caído de algum estado primordial, no qual nos encontrássemos originalmente. Apesar da semelhança com determinados mitos ou determinadas teorias da corrupção da natureza humana, especialmente com a doutrina cristã do pecado original, não está em causa um qualquer acontecimento passado que justifique a situação em que primariamente nos encontramos.<sup>95</sup> Está em causa algo que se passa no próprio ser-o-aí que nós somos. É daí que nós caímos. Nessa medida, é um acontecimento existencial, um determinado modo de ser, sempre ou quase sempre em curso no “aí”. Quanto ao *terminus ad quem*, não está em causa o cair num qualquer ente particular, como se fosse um movimento físico de queda e de impacto, ou um movimento metafísico de queda de uma alma num corpo, ou, então, de uma qualquer condição primeva no *status iste*. O cair não é, pois, algo exterior a nós, mas é o modo como o nosso “interior” (isto é, o horizonte que nós próprios somos, o ser-no-mundo) primariamente e o mais das vezes ocorre. Nesse sentido, não é uma propriedade nossa que possamos eliminar com o progresso cultural da humanidade, pois, enquanto modo do nosso próprio acontecimento, o cair é prévio a toda a cultura e constitui não só o horizonte no qual nós entramos em contacto com ela, mas também o seu próprio aspecto e as possibilidades que ela traz consigo.

---

<sup>93</sup> A respeito destas noções, veja-se *GA 60*, 15s., 51, 102, 113, 128, 164, 197, 200, 205s., 219s., 228, 235, 237, 240, 244s., 252s., 259, 264, 268s., 298s., *GA 9*, 34, *GA 61*, 2, 39, 103, 120s., 125, 127, 131ss., 139ss., 142, 143ss., 147s., 149ss., 153s., 178, 184, 186, *GA 62*, 37s., 41, 48, 56ss., 69, 74s., 93, 95, 106, 226, 260, 269, 277s., 280, 299, 350s., 355ss., 366, *GA 63*, 109, *GA 64*, 41ss., 43, 49ss., 50s., 54, 56, 66, *GA 17*, 83s., *GA 20*, 336, 348, 376ss., 384, 387ss., 390, 404s., 416, 421, *GA 21*, 213, 230ss., *SuZ*, 4, 116, 175ss., 179ss., 221, 348, *GA 24*, 227s., 243s., 384, 410s., *GA 26*, 174, *GA 27*, 207, *KPM*, 228s.

<sup>94</sup> *SuZ*, 175. “(...) eine Grundart des Seins der Alltäglichkeit (...)”.

<sup>95</sup> Heidegger recusa explicitamente estas hipóteses. Cf., por exemplo, *GA 20*, 391.



O movimento que está aqui em causa é algo que foi já parcialmente analisado quando falámos do *Aufgehen*. Nessa altura, vimos que o nosso acontecimento pode perder de vista a totalidade do seu horizonte e ficar obcecado com algo que é constituído dentro dele. É este perder-se que está em causa no cair, o qual não tem, pois, que ver com a deslocação de um sítio mais alto para um sítio mais baixo. Nesse sentido, compreendemos o significado e a adequação da outra expressão que Heidegger usa para este fenómeno: ruïnância. Com efeito, está implicada uma ruína de si mesmo, um desmoronar-se e passar a ser apenas os destroços de si, ou seja, aquilo que era uma parte derivada do todo possibilitante. Esta é aqui uma noção fundamental. O projecto de si de que falámos inicialmente constitui-se como o possibilitante (*das Ermöglichende*) de toda a esfera do “aí”, no sentido em que projecta todas as possibilidades em que o si se lança.<sup>96</sup> No entanto, nós tendemos a não acompanhar o possibilitante enquanto tal. Ele abre possibilidades e desaparece por trás delas, de tal modo que elas são vividas no isolamento de si mesmas. A vida perde-se no acontecimento de um determinado projecto e deixa de se perceber como o acontecimento projectante que é. Nesse sentido, a vida é em si mesma ruïnante.

A ruïnância enquanto tal não é exclusiva do possibilitante enquanto tal. Ela é algo que ocorre com as aberturas de horizonte em geral. Faz parte do nosso acontecimento o ser-com, por exemplo, mas o contacto que temos com ele é sempre centrífugo – depõe-nos nos outros individuais que encontramos ou, então, em grupos de outros, até mesmo na totalidade dos outros que há e poderia haver, mas em tudo isto perde-se de vista o horizonte enquanto tal e a sua abertura. Podíamos dar muitos outros exemplos. Temos um contacto com a beleza enquanto tal, mas o que encontramos são sempre coisas belas, que ocorre no horizonte aberto pela compreensão da beleza. Temos um contacto com o tempo enquanto tal, mas o que encontramos são sempre momentos de tempo, que ocorrem no horizonte aberto pela compreensão do tempo. A abertura de horizonte depõe nos entes que aí ocorrem.<sup>97</sup> É isso que acontece com o possibilitante enquanto tal, o qual abre o horizonte do nosso próprio acontecimento e de tudo nele.

A ruïnância é, pois, algo inerente ao próprio possibilitante e não algo que resulta de um plano derivado. Não é por se abrir determinadas possibilidades e nelas encontrarmos um brilho ofuscante que se perde de vista a própria projecção de si, mas

---

<sup>96</sup> Cf. GA 29/30, 526.

<sup>97</sup> Os diálogos platónicos estão constantemente a pôr este acontecimento em relevo. Se formos interrogados acerca da compreensão enquanto tal que está em causa num determinado horizonte, não conseguimos responder.

faz parte da própria projecção de si, do próprio possibilitante, que se constitua qualquer coisa como um brilho ofuscante das possibilidades, brilho esse que resulta da própria ruinação. Há, pois, um movimento da própria existência que constitui a possibilidade de um sentido derivado se autonomizar. Podemos perceber isso melhor a partir da análise da estrutura da ruinação. Nesta estrutura encontramos vários aspectos, os quais demonstram que não está em causa um mero acontecimento, súbito e inexplicável, mas um movimento do próprio “aí” que nós somos. Vejamos, então, que aspectos são esses e o que neles está implicado.

Heidegger diz que “o ser-no-mundo é em si mesmo *tentador*”.<sup>98</sup> Isto significa que o “aí” que nós somos põe a partir de si uma tentação para si mesmo, isto é, entrega a algo a possibilidade de o seduzir e o atrair. Nesse sentido, ele não tem uma relação de indiferença com o *terminus ad quem* da ruinação, com aquilo em que se absorve. Isso é sedutor e atractivo, de tal modo que a sedução e a atracção estão presentes em cada momento de ruinação, embora só se revelem como tais quando tentamos lutar contra ela, quando tentamos ser verdadeiramente nós mesmos. Aí ela revela-se como um fardo, como algo a que não conseguimos escapar. De qualquer forma, este carácter tentador deriva do nosso próprio acontecimento e não de qualquer coisa exterior a ele ou até mesmo interior. Uma mera coisa, um apetrecho e uma desincumbência não nos podem tentar se a tentação não for posta a partir do núcleo de nós mesmos.<sup>99</sup>

Ao mesmo tempo que o ser-no-mundo é tentador, é também tranquilizante ou quietante. Ele abre a partir de si o espaço para uma determinação de nós mesmos, a qual nos dá segurança e paz. Já sabemos o que fazer, já sabemos como nos orientar, e, conseqüentemente, tudo aquilo com que entramos em contacto ganha a sua própria determinação. Há uma fixação de sentido que nos permite viver e cuidar de nós mesmos de forma segura, sem a instabilidade radical de ter de decidir o sentido de tudo.<sup>100</sup> Este está já decidido e é assim que nós o encontramos. Isso corresponde à noção de auto-suficiência da vida (*Selbstgenugsamkeit des Lebens*).<sup>101</sup> Esta não precisa de um esforço nosso para se constituir. Pelo contrário, nós encontramos as suas exigências já à nossa espera, de tal modo que se pode dizer, como Heidegger diz, que nós somos vividos pelo mundo, entendendo aqui “mundo” num sentido derivado, como um horizonte de sentido

---

<sup>98</sup> *SuZ*, 177. “Das In-der-Welt-sein ist an ihm selbst *versucherisch*”.

<sup>99</sup> Cf. *GA 61*, 142.

<sup>100</sup> Cf. *GA 61*, 127, onde surgem as noções de *Festleben* e *Festsorgen*.

<sup>101</sup> Cf. *GA 60*, 12, *GA 61*, 102.

constituído a partir da ruinação.<sup>102</sup> Esse horizonte de sentido constitui um abrigo, algo no qual habitamos tranquilamente, sem sermos afectados pela problematidade do nosso próprio acontecimento. Nesse sentido, a ruinação facilita-nos a vida, aliviando-nos o fardo de ter de ser. Encontramos as decisões fundamentais acerca do nosso destino já tomadas e, a partir daí, a interpretação de tudo na vida. Não estamos congelados perante a indeterminação absoluta. Isso é tranquilizante, mas no sentido fundamental em que o aí que nós somos põe isso a ser tranquilizante. Doutro modo, as mais diferentes possibilidades seriam incapazes de tranquilizar, se o ser-no-mundo não se tornasse susceptível de ser tranquilizado por elas.

O facto de o ser-no-mundo ser tentador e tranquilizante não significa, porém, que nós nos sentemos num sítio qualquer, sem fazer nada. Pelo contrário, isso traduz-se numa intensificação do tratar de assuntos, ou seja, o sentido constituído a partir da ruinação traz consigo um conjunto de desincumbências que se substituem umas às outras e nas quais nós ficamos absorvidos. Essa absorção de que já antes falámos (o *Aufgehen*) assenta no perder-se de vista a peculiaridade do “aí” que nós somos, de tal modo que somos confrontados com desincumbências impessoais, que tanto podem ser nossas como de qualquer outro. Com efeito, as desincumbências dos outros também nos aparecem como possibilidades nossas, de tal modo que não mais estamos circunscritos ao nosso próprio destino, isto é, ao nosso próprio acontecimento de ser-o-aí. Há uma dispersão por um conjunto de possibilidades que podem ser adoptadas ou abandonadas e que, dessa forma, dão um preenchimento peculiar à vida, decorrente do irrequietismo que está em causa. O importante é estar absorvido em alguma ocupação. Com isto, um outro aspecto característico do ser-no-mundo é posto em relevo: ele é alienante. Nós tornamo-nos estranhos a nós mesmos. O movimento existencial da ruinação esconde o sentido último dos vários projectos em que estamos lançados e esconde também o sentido último do si de que estamos sempre a cuidar. Há uma falta de transparência que se reflecte, então, em todas as formas de sentido, na medida em que elas são derivadas. Há uma alienação total do acontecimento do “aí”, motivada a partir do seu núcleo, isto é, do possibilitante. Essa alienação é o que permite que certas possibilidades concretas se tornem alienantes. Estas, por si mesmas, não o poderiam ser.

Esta alienação, por seu turno, não significa que deixemos de ser o ente que somos e nos tornemos outra coisa qualquer. Ela não é uma metamorfose, uma

---

<sup>102</sup> Cf. GA 60, 228, e GA 63, 29.

transformação em algo diferente, perdendo-se com isso toda e qualquer relação ao ente que éramos. Nós continuamos a ser o “aí”. É precisamente por isso que é possível alienarmo-nos. É por haver uma instância possibilitante de todo o horizonte que nós somos, de todos os mundos oficinais e todos os apetrechos, que é possível ficarmos absorvidos em algo interno a esse horizonte, algo constituído a partir dele. Este desvio de si e absorção em algo derivado corresponde à noção de *Sichverfangen* (enredar-se ou emaranhar-se). Não mais se acompanha a totalidade do horizonte, mas fica-se preso numa parte dele, a qual é vivida como totalidade. Há uma torção do nosso acontecimento sobre si mesmo, de tal modo que ele mantém a sua estrutura, mas já não a acompanha e não coincide com ela. As desincumbências através das quais cuidamos de nós mesmos passam a ser vistas como aquilo mesmo de que temos de cuidar. Passamos a identificar-nos com determinados mundos oficinais, como se o ser-o-aí fosse definido como ser-no-mundo-oficinal. Desse modo, tem-se a sensação de que podemos ser em qualquer outro mundo oficial, pois não mais se acompanha aquilo que lhes dá sentido. Por isso julgamos dispor de uma quantidade enorme de possibilidades, de ocupações, de profissões, de destinos.

A tentação, a tranquilização, a alienação e o enredar-se relevam-se, pois, intimamente ligados. Eles não correspondem a uma sequência de acontecimentos, mas a aspectos inseparáveis de um mesmo movimento do nosso ser. Este movimento não é algo que ocorre uma vez ou outra no curso da vida, mas é nele que nos encontramos primariamente e o mais das vezes. Há uma inércia vital que nos tende para nos manter nele ou, para usar o termo que Heidegger usa, há um remoinho (*Wirbel*) que nos captura, o qual não é exterior a nós nem derivado do núcleo do nosso próprio ser, mas faz parte deste.<sup>103</sup> Nós mantemo-nos na ruína, no cair, numa espécie de queda livre interminável, com as costas viradas para aquilo que somos.

Esta análise é, no entanto, insuficiente para dar conta daquilo que encontramos nos textos de Heidegger, pois não considera um aspecto fundamental do cair. Este cair é apresentado como uma fuga.<sup>104</sup> Isso implica que há uma ambiguidade na relação com o possibilitante. Há um apagamento, mas ao mesmo tempo há ainda a manutenção de uma qualquer relação com ele, diferente da sua mera suposição. Há ainda um certo grau de transparência de si, o qual alimenta a própria ruína e lhe dá sentido como alternativa

---

<sup>103</sup> Cf. GA 20, 388, e SuZ, 178.

<sup>104</sup> Sobre esta noção, cf. GA 61, 39, 72, 90, 109, 123s., 143-148, 195, GA 17, pp. 284, 285, 288, 290, GA 64, 38, 40ss., GA 20, 383, 390-393, 403-406, 437, SuZ, 44, 184-186, 189, 251ss., 259s., 276, 278, 310, 322, 374, 390, 424s.

ao confronto directo e desamparado com a problematicidade do seu próprio acontecimento. Procura-se evitar um tal confronto e isso solidifica a própria ruína, a qual ganha um carácter ainda mais atractivo, na medida em que corresponde a uma definição do projecto, de si, e de tudo o que encontramos enquanto cuidamos de nós. Por outras palavras, a tese da fuga sugere que há uma confusa percepção de que tudo o que se faz é por mor de si, mas em última análise evita-se perguntar: para quê todo este cuidar de si? Que si é esse de que se está aí a cuidar? Foge-se à pergunta por receio de não se encontrar resposta. Nesse sentido, foge-se ao acompanhamento do possibilitante enquanto tal, foge-se ao próprio “aí” compreendido na transparência de si mesmo. Tal fuga a si mesmo, no entanto, oferece muitas dificuldades de compreensão. Se ela não constituir um qualquer apagamento, então não houve verdadeiramente fuga, porque se continua sempre a lidar com a totalidade de si a haver e não há ruína. Se, por outro lado, ela constituir um apagamento total, perde o seu carácter de fuga, pois esqueceu aquilo que procura evitar e está apenas absorvida naquilo em que se encontra. Como compreender, então, o meio termo, o apagamento que não esqueceu, o apagamento que ainda vê aquilo que tenta apagar e que se constitui precisamente a partir desse ainda ver? Este é um problema que não estamos em condições de resolver, mas que não altera o que até aqui foi visto: a ruína é o modo de ser no qual nos encontramos primariamente e o mais das vezes.

Visto isto, podemos perceber porque é que a interpretação da realidade que nós normalmente fazemos é tão pobre e falha fenómenos fundamentais como o “aí” e o mundo enquanto a totalidade de si a haver, bem como a pertença fundamental de um ao outro. Isso não tem que ver com um qualquer defeito de aprendizagem, com o não termos lido textos fundamentais, mas o nosso próprio acontecimento é o responsável, na medida em que, primariamente e o mais das vezes, ele é em si mesmo ruínante. Desse modo falha-se a si mesmo e o meio em que de cada vez ocorre. A dificuldade da análise filosófica decorre, pois, de nós mesmos e do modo como existimos.

Por fim, não podemos acabar sem explicitar melhor a relação que há entre a ruína ou o cair e *das Man*. Teoricamente, é concebível um ente no qual ocorra a ruína, mas que não constitua *das Man*, enquanto que o contrário é inconcebível. Em nós, no entanto, as duas coisas coincidem facticamente. A ruína põe-nos numa determinada decisão do sentido e essa decisão é adoptada a partir das interpretações que encontramos à nossa volta. De quem é, então, a responsabilidade de *das Man*? A resposta é complexa. Por um lado, a interpretação que está em causa em *das Man*

remete para outros, mas esses outros podem, em última análise, nem sequer existir de facto. Podem ser os outros futuros ou até mesmo os outros hipotéticos (“se eles soubessem, dar-me-iam razão”). O que acontece é que o próprio desresponsabiliza-se a si mesmo da sua ruína. Esta, no entanto, deriva do núcleo do seu próprio acontecimento, do possibilitante de onde derivam todas as formas de sentido, e nessa medida é o núcleo de nós mesmos, o núcleo de toda a esfera do “aí”, que é o responsável pela ruína e pela entrega da decisão do sentido aos outros, que aqui são um elemento interno ao próprio “aí”, do qual ele se serve. Nós somos os responsáveis por primariamente e o mais das vezes não sermos nós mesmos. Não há nenhuma atracção irresistível que nos rouba a nós mesmos, interna ou externa, que não provenha e não seja motivada pelo momento essencial de nós mesmos, pelo projecto originário de sentido. Esta parece-nos ser a resposta que a analítica existencial-temporal do ser-o-aí desenha à pergunta pela responsabilidade de *das Man*.

## BIBLIOGRAFIA

### Textos filosóficos:

AUGUSTINUS, A., *Confessiones*. Lucas Verheijen (ed.), Corpus Christianorum, Series Latina, volume 27, Turnhout, Brepols Publishers, 1981

HEIDEGGER, M., à J. Beaufret, 23-11-1945, in: *Lettre sur l'humanisme*. Ed. R. Munier, Paris, Aubier, 1964

–, *Der Begriff der Zeit*. Gesamtausgabe, volume 64, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004 (GA 64)

–, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Gesamtausgabe, volume 29/30, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983 (GA 29/30)

–, *Platon: Sophistes*. Gesamtausgabe, volume 19, ed. I. Schüßler, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992 (GA 19)

–, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe, volume 24, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975 (GA 24)

–, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809). Gesamtausgabe, volume 49, ed. Günter Seubold, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991 (GA 49)

–, *Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe, volume 17, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994 (GA 17)

–, *Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe, volume 27, ed. Otto Saame et al., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996 (GA 27)

–, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Gesamtausgabe, volume 18, ed. Mark Michalski, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002 (GA 18)

–, *Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe, volume 58, ed. H.-H. Gander, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992 (GA 58)

–, *Logik*. Die Frage nach der Wahrheit. Gesamtausgabe, volume 21, ed. Walter Biemel, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976 (GA 21)

- , *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe, volume 3, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991 (KPM)
- , *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe, volume 26, ed. Klaus Held, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978 (GA 26)
- , *Ontologie*. (Hermeneutik der Faktizität). Gesamtausgabe, volume 63, ed. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988 (GA 63)
- , *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Theorie der philosophischen Begriffsbildung. Gesamtausgabe, volume 59, ed. C. Strube, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993 (GA 59)
- , *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. Gesamtausgabe, volume 60, ed. M. Jung et al., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995 (GA 60)
- , *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Gesamtausgabe, volume 25, ed. Ingtraud Görland, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977 (GA 25)
- , *Phänomenologischer Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Gesamtausgabe, volume 62, ed. G. Neumann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005 (GA 62)
- , *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe, volume 61, ed. W. Bröcker et al., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985 (GA 61)
- , *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe, volume 20, Frankfurt am Main, ed. Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, 1979 (GA 20)
- , *Sein und Zeit*. 18ª edição, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001 (SuZ)
- , *Wegmarken*. Gesamtausgabe, volume 9, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976 (GA 9)
- , *Zollikoner Seminare*. Protokolle - Gespräche – Briefe. Ed. M. Boss. Frankfurt a. M., Klostermann, 1987 (ZS)
- HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Gesammelte Werke, volume 1, Haag, Martinus Nijhoff, 1950
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*. Werkausgabe, volume III e IV, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974
- KIERKEGAARD, S., *Journals and Papers*. Traduzido por Howard V. Hong e Edna H. Hong, Bloomington – Indiana, Indiana University Press, 1967-78



–, *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age*. A Literary Review. traduzido por Howard V. Hong e Edna H. Hong, Princeton – New Jersey, Princeton University Press, 1978

SCHELER, M., *Wesen und Formen der Sympathie – Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*. Gesammelte Werke, volume VII, 6<sup>a</sup> e 2<sup>a</sup> edições (respectivamente), Berna, A. Francke AG Verlag, 1973

### **Estudos:**

ANSEN, R., *Bewegtheit*. Zur Genesis einer kinetischen Ontologie bei Heidegger. Cuxhaven, Junghans-Verlag, 1990

APEL, K.-O., *Dasein und Erkennen*. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers. Diss. Bonn, 1950

BANCALARI, S., *L'altro e l'esserci*. Il problema del "Mitsein" nel pensiero di Heidegger. Padova, CEDAM, 1999

BEELMANN, A., *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff*. Eine Analyse seiner Vorlesung "Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit". Würzburg, Königshausen und Neumann, 1994

BIEMEL, W., *Le concept de monde chez Heidegger*. Louvain, Nauwelaerts, 1950, reed. Paris, Vrin, 1987

BROCH, U., *Wieviel Wahrheit verträgt der Mensch?* Die "Verfallenheit" im "Gerede" des "Man" in Martin Heideggers Sein und Zeit und in Leo N. Tolstois Der Tod des Iwan Iljitsch. Aachen, Fischer, 1999

CALETTI, E., *Bewegtheit und Rückkehr*. Perspektiven zu Heideggers Phänomenologie des Daseins. Rheinfelden, Schäuble, 1987

COURTINE, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919 – 1929*. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein. Paris, Vrin, 1996.

DREYFUS, H. L., *Being-in-the-World*. A Commentary on Heidegger's Being and Time. Division I, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1991

ENDERS, M., *Transzendenz und Welt*. Das daseinshermeneutische Transzendenz- und Welt-Verständnis Martin Heideggers auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Geschichte des Transzendenz-Begriffs. Frankfurt a. M., Lang, 1999

FRÄNTZKI, Ekkehard, *Daseinsontologie*. 1. Hauptstück, 2. Hauptstück. Dettelbach, Röhl, 1996-1998

- GALANTI, S., *Esistenza e mondo. L'ermeneutica della fatticità in Heidegger (1919 - 1927)*. Padova, Il Poligrafo, 2002
- GETHMANN, C.F., *Dasein. Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin, De Gruyter, 1993
- GLENDINNING, S., *On Being With Others. Heidegger - Derrida - Wittgenstein*. London, Routledge, 1998
- GREISCH, J., *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994
- HAAR, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble, Millon, 1990
- HARMANN, G., *Tool-being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago, Open Court, 2002
- HEINZ, M., *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*. Würzburg/Amsterdam, Königshausen & Neumann/Rodopi, 1982
- KISIEL, T., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley (Calif.), University of California Press, 1993
- KISIEL, T./van BUREN, J. (ed.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 1994
- MICHALSKI, M., *Fremdwahrnehmung und Mitsein: zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers*. Bonn, Bouvier, 1997
- OLAFSON, F. A., *Heidegger and the Ground of Ethics : A Study of Mitsein*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998
- OVERGARRD, S., *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Dordrecht, Kluwer, 2004
- PILLER, G., *Bewußtsein und Da-Sein. Ontologische Implikationen einer Kontroverse; zur Relation von Sein und Denken im Ausgang von Husserl und Heidegger*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996
- PÖGGELER, O., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg/München, Alber, 1983
- RENSCH, T. (ed.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Berlin, Akademie Verlag, 2001
- TAYLOR, C., *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003

- THEUNISSEN, M., *Der Andere*. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin, 1977,
- THOMÄ, D., *Heidegger Handbuch*. Leben-Werk-Wirkung. Suttgart, Metler, 2003
- van BUREN, J., *The Young Heidegger*. Rumor of the Hidden King, Bloomington (Ind.), Indiana University press, 1994
- TUTTLE, H. N. *The Crowd is Untruth*. The Existential Critique of Mass Society in the Thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Ortega y Gasset. New York, Lang, 1995
- VOGEL, L., *The Fragile "We"*. Ethical Implications of Heidegger's Being and Time. Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1994
- von HERRMANN, F.-W., *Subjekt und Dasein*. Grundbegriffe von "Sein und Zeit". 3<sup>a</sup> ed. aum. Frankfurt a.M., Klostermann, 2004
- , *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit". 1: Einleitung: die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein. Frankfurt a. M., Klostermann, 1987
- , *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit". 2: Erster Abschnitt: die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins", § 9 - § 27. Frankfurt a. M., Klostermann, 2005
- WEISS, J., *Die Jemeinigkeit des Mitseins*. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft. Konstanz, UVK-Verl.-Ges., 2001

## Outros

- HEINE, H., *Werke in fünf Bänden*. Volume 3, Berlin, Aufbau-Verlag, 1986.

## ÍNDICE

I. A questão do “aí”	3
II. A estrutura do “aí”: o ser-no-mundo	8
III. O ser-com	18
IV. <i>Das Man</i>	27
V. O movimento do cair	40
Bibliografia	47